THE BODY IN HISTORY

تاريخ الجسد

أوروبا من العصر الحجري القديم إلى المستقبل

STUDIES
دراسات

جون روب (جامعة كامبردج)
اوليفر ج.ت.هاريس (جامعة ليستر)

ترجمة
جمال شرف



جون روب (جامعة كامبردج)
اوليفر ج.ت.هاريس (جامعة ليستر)

تاريخ الجسد

أوروبا من العصر الحجري القديم إلى المستقبل

تاريخ الجسد

أوروبا من العصر الحجري القديم إلى المستقبل

تحرير:

جون روب (جامعة كامبريدج)

اوليفر ج. ت. هاريس (جامعة ليستر)

ترجمة:

جمال شرف



تاريخ الجسد

أوروبا من العصر الحجري القديم إلى المستقبل

The Body In History

Europe from the Palaeolithic to the Future

ترجمة: جمال شرف

تحرير: جون روب (جامعة كامبريدج) / اوليفر ج. ت. هاريس (جامعة ليستر)

طُبع في لبنان، 2018

This translation of The Body In History is published by arrangement with
Cambridge University Press

تمت ترجمة هذا الكتاب بالتنسيق مع مطبعة جامعة كامبريدج



لبنان ـ بيروت / الحمرا

تلفون: 345683 1 961+ / 541980 1 961+

بغداد ـ العراق / شارع المتنبي شارع حسن باشا الجديد

تلفون: 07714440520 / 07830070045

daralrafidain@yahoo.com
info@daralrafidain.com
www.daralrafidain.com
dar alrafidain
Dar.alrafidain
دار الرافدين@daralrafidain_1

ISBN: 978 - 1 - 77322 - 396 - 4

الفهرس

تاريخ الجسد:
أوروبا من العصر الحجري القديم إلى المستقبل

هذا الكتاب هو تاريخ طويل يبحث في طريقة فهم جسد الإنسان في أوروبا من العصر الحجري القديم وإلى يومنا هذا. يركز هذا الكتاب على محطات محددة من التغيير، ويطور مقاربة متعددة المستويات للماضي، بالاعتماد على جهد فريق من الخبراء في شتى التخصصات، يبحث المؤلفون في طريقة التعامل مع الجسد في الحياة والفن والموت على مدى السنوات الأربعين ألف الماضية. تبحث فصول الدراسة المحورية في العصر الحجري القديم، والعصر الحجري الحديث، والعصر البرونزي، والقرون الوسطى، والأجساد الحديثة المبكرة والمعاصرة. ما يظهر للعيان ليس مجرد تاريخ لجملة تفاهمات مختلفة حول الجسد، بل هو تاريخ لأجساد بشرية مختلفة كانت قائمة. علاوة على ذلك، يدعي الكتاب، أن هذه الأجساد البشرية ليست نتاج الظروف التاريخية وحسب، بل هي بحد ذاتها عناصر أساسية في تشكيل التغيرات التي اجتاحت أوروبا منذ وصول الإنسان الحديث.

جون روب، محاضر في عصر ما قبل التاريخ الاوروبي في جامعة كامبريدج. كان قد عمل، على نطاق واسع، على عصر ما قبل تاريخ وسط البحر الأبيض المتوسط، النظرية الأثرية ودراسات الهيكل العظمي للإنسان، وهو مؤلف «القرية المتوسطية الأولى» (مطبعة جامعة كامبريدج، 2007). يعمل على تحرير «مجلة كامبريدج لعلم الآثار» كما أنه يعكف حالياً على أبحاثه في الفن ما قبل التاريخ في أوروبا.

اوليفر ج. ت. هاريس، محاضر في علم الآثار في جامعة ليستر. مدير مشارك في مشروع تحولات آردنامورتشن، الذي يبحث في الاحتلال الطويل لشبه جزيرة آردنامورتشن غرب اسكتلندا، والحفريات الأثرية من كافة الحقبات التاريخية بما فيها العصر الحجري الحديث، والعصر البرونزي، والعصر الحديدي، والحقبة الاسكندنافية وما بعد القرون الوسطى. له منشورات حول العصر الحجري الحديث البريطاني والنظرية الأثرية في سلسلة مجلات بما

فيها «الحوارات الأثرية»، «علم الآثار العالمي» و«المجلة الأوروبية لعلم الآثار». يعكف حالياً على تأليف كتاب عن «علم آثار المجتمعات».

شكر وتقدير

الكتب، مثل الأجساد، هي نتاج عمل جماعي. أولاً وقبل كل شيء، نشكر جداً «مؤسسة ليفرهيوم ترست» لدعمها برنامج أبحاث ليفرهيوم «تغير المعتقدات عن جسم الإنسان» (2005 ـ 2010)، التي دعمت وموّلت البحوث التي استند إليها هذا الكتاب، وعملية الكتابة نفسها.

إضافة إلى زملائنا في برنامج الأبحاث الذين شاركوا في تأليف أجزاء من هذا الكتاب، نحن ممتنون لتعاون آنيا تشيريسون، زو كروسلاند، بن دافنبورت، آنا ايفانز، سارة هاروب، ألكس همينغ وشيلا كورينغ. كما ندينُ لمارلين ستراثيرن لمساهمتها في إنجاز الخاتمة. كما أننا نشكر جون ديفيز، لين فوكسهوول والسدير ويتل لإسهامهم المهم جداً في برنامج البحوث. مع امتناننا الخاص للين فوكسهوول ـ فوربس وكريغ سيسفورد لتوجيههم وللنقاشات حول مواضيع القرون الوسطى، والامتنان موصول للين فوكسهوول لتعليقاتها على الفصل الخامس. في متحف جامعة كامبريدج للآثار وعلم الإنسان، آنيت هيرل، آميريا سالموند، مارك اليوت وروبرت ايمبسون، الذين وضعوا معاً عرضاً مذهلاً يتعلق بهذا المشروع، وقد كان الأمر محفزاً للتعاون معهم. قدم العديد من الناس مناقشات مدروسة على مجموعة واسعة من المواضيع التي غطاها هذا الكتاب، أو بادروا بأنفسهم بتزويدنا بالصور أو بالمواد غير المنشورة. مما لا شك فيه أننا نسينا العديد، ولكننا نرغب أيضاً بشكر بيول آب ستيفن، كارينا كروشر، آندري دولفين، كريس فاولر وداني هوفمان. ستار فار، جوانا فار، نيكولاس روب وايلي راولي ـ كونواي، كانوا من الداعمين أيضاً لإنجاز هذا الكتاب بشتى الطرق.

بالنسبة إلى المساعدة الكريمة والسخية بتزويد الكتاب بالرسوم، لا نرغبُ بشكر المؤسسات المدرجة في المقدمة وحسب، بل أيضاً العديد من الأفراد، بما فيهم كريغ الكساندر، بيانكاميريا آرنغورين، دوغلاس بيبلي، وندي براون، نيك كارد، كريغ سيسفورد، آندرو كوشرين، سيلفيا كودرينو ـ ويندوور، جون كولز، شين كونلون، برادلي كووك، جون دونالدسون، آنييت فوكس، فرانسيسكو فيدل، ديفيد فونتيجين، كريس فاولر، آلين غالاي،

كليف كامبل، مارتين غورمان، ليور غروزمان، ايموجن غن، فيرونكا هولزر، فيديا ايزت، ليلى جانك، آن كينغ، أيان كوجت، داريا لانزولو، ماريا مالينا، مونيكا مياري، ارينا كوليستركوسكا ناستيفا، اولغا نوفوسلتسيفا، رونان اوفلارتي، نونا بلينكاس، هامش بارك، ساندي باول، بن روبرتس، كريس روبرتس، ماري روبرتسون، ورويك رودويل، غاري روولفسن، ايان روسل، كلاوس شميث، اليزابيث شي توهيغ، دانيال ستوردور، لوري تلالي وماثيو فان دورين. قامت فيكي هيرينغ بعمل ممتاز برسمها للعديد من الأشكال، أحياناً في وقت قصير، ونحن بغاية الامتنان لها على هذه المساعدة. لا بدّ لنا من أن نعبّر عن العرفان بالجميل لآرون واتسون الذي رسم النماذج الملونة للوحات من 1 ـ 5. كان العمل مع آرون تجربة تعاونية مشتركة بحق والتي سمحت لنا بالتفكير بشكل مختلف حيال اللمحات الموجزة التي كنا نكتبها، وعوالم الجسد التي كنا نصفها. مما لا شك فيه أنّ موهبته ومثابرته قد أغنت هذا الكتاب.

بالنسبة للدعم والمساندة الإدارية من جامعة كامبريدج، نرغبُ بشكر قسم علم الآثار وعلم الإنسان، كلية الدراسات القديمة ومتحف الآثار وعلم الإنسان. كما وفر لنا معهد ماكدونالد للأبحاث الأثرية مساحة للمشروع ودعم تنظيمي لافت، بالإضافة إلى الدعم المالي للأشكال. وزملائنا في قسم علم الآثار تابعوا، مشكورين، عملية تناوب الموظفين حيث أنّ أعضاء المشروع كانوا يتحركون بشكل دوري دخولاً وخروجاً لإجازة البحوث. كما أننا ممتنون لكلية علم الآثار والتاريخ القديم في جامعة ليستر.

الناس، مثل الكتب، هي نتاج عمل جماعي. نودُ إهداء هذا الكتاب لزملائنا، ولوالديّ آرنست وسيلفيا روب (جون روب)، ولملهمتي، عمتي الرائعة، الدكتورة مادلين جونز (العلوم الفلكية والتنجيم).

تمهيد

لكل كتاب قصة. هذا الكتاب هو مشروع بحثي أبصر النور في خمس سنوات (2005 ـ 2009) ونسقه جون روب في جامعة كامبريدج بالإشتراك مع كافة المساهمين. انضم أوليفر ج. ت. هاريس إلى المشروع عام 2007 للعمل مع جون على تجميع وتأطير البحث، والمشاركة في تحرير هذه الدراسة[1]. هذا المشروع، عبارة عن برنامج بحثي مموّل من مؤسسة ليفرهولم ترست تحت عنوان «تغير المعتقدات عن جسم الإنسان»، وكان يهدف إلى الإجابة عن سؤال بسيط بشكل ماكر: لماذا وكيف تغيرت المفاهيم الجسدية والممارسات عبر التاريخ؟ كقضية للدراسة، كان بين أيدينا خمسة مشاريع موازية تقع ضمن المسار العام للتاريخ الأوروبي. بحثَ كل مشروع التغيير في كيف فهمَ واختبرَ البشر أجسادهم في لحظة معينة من التاريخ الأوروبي: من أواخر العصر الحجري القديم العلوي عبر بدايات الزراعة، ومن العصر النحاسي عبر أواخر العصر البرونزي، وخلال الحقبة الكلاسيكية، وبين القرنين السابع والتاسع عشر الميلادي، والممارسة الطبية في العالم المعاصر. كانت الفكرة تهدف لتنسيق بحث أصلي وجوهري لكل هذه المشاريع للتوصل إلى جواب حقيقي ثقافي مشترك لمسألة تغيير المعتقدات. أحسسنا أنّ بحث مُقارن موسّع سيسمح لنا برؤية كيف لعملية التغيير أن تعكس الظروف الاجتماعية أفضل بكثير من دراسة تتركز على زمان ومكان بعينهما. حيث يشكل الجسد أرضية ممتازة لمثل هكذا بحث مُقارن: من جهة، يوفر هكذا بحث جملة معينة من التحديات الوجودية مثل الولادة، والنمو، والهوية والموت التي على كافة المجتمعات التعامل معها؛ ومن جهة أخرى، هناك اختلاف كبير من ناحية وصف الأجناس البشرية، والتاريخية والأثرية للكيفية التي فهمَ فيها الناس، من جميع المشارب، أجسادهم. بل هو أيضاً موضوع لبعض أهم عمل نظري في العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية.

(1) تمت كتابة كافة الفصول بالتعاون؛ ترتيب أسماء الكتّاب المدرجة لكل فصل تأتي حسب الترتيب الأبجدي (إشارة من الكاتب نفسه).

بالرغم من أن هذا الكتاب أخذ صيغة جواب عن سؤال لماذا تتغير المعتقدات، إلا أنه اكتسب صبغة خاصة به. ازدادت أبحاثنا الخمسة لتصبح ستة حيث أننا أضفنا مناقشة عن حقبة القرون الوسطى. على رغم إصرارنا من أننا لا نحاول كتابة تاريخ جامع لتاريخ الجسد في أوروبا ـ بالتأكيد سيكون هدفاً مستحيلاً فيما لو وجد ـ لكننا حاولنا تتبع الروابط التاريخية بين المحطات التي تمّ التركيز عليها. وربما غني عن القول أنه كان علينا أن نكون انتقائيين إلى أبعد الحدود في تغطيتنا ـ يمكن للمرء أن يملأ كتاباً بهذا الحجم تماماً بقائمة مراجع عن الجسد وحسب! ولا بدّ من التأكيد، برغم أن الجسد يبدو غريباً أكثر وأكثر كلما توغلنا عميقاً في الزمن، على عدم فهم قصتنا على أنها نتيجة بسيطة وتطور غير موجه حيث يبدأ فيها المرء من إنسانية أساسية أو كونية، ومن إنسان العصر الحجري القديم والطبقات المتدرجة لنعمنا المتحضرة. كل حضارة، وكل محطة تاريخية هي مختلفة عن الأخرى ولها خصوصيتها. بطريقة أو بأخرى، ربما تكون أجساد القرن الحادي والعشرين تشبه تلك في العصر الحجري القديم أكثر مما تشبه أجساد الحقبة الكلاسيكية أو القرون الوسطى. هدفنا هو تقدير وفهم هذه الخصوصيات.

هناك نُكْتَة قديمة تُظهر الجمل كحصان ابتدعتها إحدى النُّخب المجتمعية. وعلى ضوء تحديد البنية الأصلية لبرنامج أبحاثنا هذا، واجهنا خيارات هامة في تصميم هذا الكتاب. مع التسليم في كيف تنوعت هذه المشاريع البحثية الفردية بشكل موسع في مواد بحثها وبخاصة في تقاليدها المنضبطة لدراستها، فإن كتاب مُعد للطباعة، حيث قدم كل مشروع فيه نتائجه الخاصة به بشكل منفرد ما كان ليوفر جواباً متناسقاً على التساؤلات المطروحة حول العملية التاريخية والتغيير. ومع ذلك ببساطة، أخذْ وتأليف هذا الكتاب على عاتقنا لم يكن ليعترف، بإنصاف، باستفادتنا وتعلمنا من زملائنا ولم يكن ليؤمن مراقبة متخصصة على الدقة ولم يكن ليضمن تعاملنا مع كل فترة بشكل عقلاني. لذا اتخذنا الطريق الوسط. تمّ القيام بالبحث التخصصي الأصلي ضمن المشروع ليشكل جزءاً من كل فصل، ولكننا كتبنا بحرية حوله لتوفير إطار أوسع ولتغطية مواد أخرى. النص، بإستثناء الخاتمة، كان قد كُتب تقريباً بالكامل من المؤلفين، لكننا فعلنا هذا بتوجيه من الزملاء المتخصصين، الذين نأمل أنهم أبقونا ضمن حدود المعقول كلٌ في مجال تخصصه، بالإضافة إلى توفير نقاشات قيمة حول طريقة العمل برمته. ومع ذلك، ولأننا نوجّه أسئلة، غالباً لم تُطرح داخل كل تخصص، توصلنا لتفسيرات لربما لم يصل إليها زملائنا بأنفسهم (والتي، أحياناً،

لا يتفقون معها). شكل التأليف الاستثنائي الذي ابتكرناه (الذي نعتذر عنه مقدماً لمعدي قائمة المراجع) كان يهدف إلى التعرف على منهج العمل هذا. نأمل أن تأتي النتيجة بحصان بدلاً من جمل.

جون روب وأوليفر ج. ت. هاريس،
جامعة كامبريدج وجامعة ليستر،
يوليو 2012.

1

أيها العالم الجديد الشجاع، ما أروعك وأنت تحتضن هؤلاء البشر...

اوليفر ج.ت. هاريس وجون روب

أجساد في أزمة ـ أو غرابة يومية غير مرئية؟

نادراً ما يمر يوم في العالم الغربي من دون الإعلان عن أزمة في الجسد. هناك احتمالات جديدة ورائعة، ومقلقة، ومرعبة تمطرنا باستمرار. في أثناء العمل على هذا الكتاب، وجدنا أن هذه ليست سوى بعض من المواضيع الفعلية التي استرعت انتباه الرأي العام.

- هل يجوز خلق «أطفال مُصَمّمة»[1] بغية توفير المواد العضوية لقريب طاعن في السن قد يكون بحاجة لعملية زرع تنقذ حياته؟ هل الفحص الجيني للأجنّة من أجل الأمراض الوراثية هو عمل أخلاقي؟ أو في سبيل الحصول على الجنس المفضّل؟ أو بسبب المواصفات المرغوبة اجتماعياً أو ضد تلك المشجوبة اجتماعياً؟
- هل يجب استخدام الخلايا الجذعية من الأجنّة البشرية كمادة بحثية أو علاجية؟ من الذي يمتلك الحق التجاري لجينوم[2] الشعب الآيسلنديّ؟ هل يجب شرعنة المتاجرة بالأعضاء البشرية بهدف زراعتها؟
- من يتحكم بالجثث؟ بالنسبة للناس الذين يموتون في المستشفيات، هل هم الأطباء

(1) (designer babies): يشير هذا المصطلح الشائع إلى طفل ذو تركيب جيني تمّ اختياره صناعياً عن طريق الهندسة الوراثية جنباً إلى جنب مع التخصيب في المختبر لضمان وجود أو عدم وجود جينات أو خصائص معينة. (المترجم).

(2) (genome): المجموع المورثي، في علم الأحياء هو كامل تسلسل الحمض النووي لأحد الكائنات الحية. تحت الميكروسكوب يمكن رؤية الحمض النووي في هيئة كروموسومات توجد في نواة الخلية الحية. تم صياغة هذا المصطلح عام 1920 من قبل هانس وينكلر بروفسور علم النبات في جامعة هامبورغ، ألمانيا. (المترجم).

أم الإدارة أم أقارب المتوفى؟ وبالنسبة للهياكل العظمية الأثرية، هل هم العلماء وأمناء المتاحف، المجتمعات الدينية أم المجموعات المُتَحَدِّرَة؟ هل يمكن للحرارة المتبددة المنبعثة من حرق الجثث أن تُستخدم في تسخين المسابح العامة؟ هل يجوز تحويل الجثث إلى أعمال فنية للعموم، وللعرض التجاري، مثلما هو الحال في معرض غينثر فون هاغينز المثير للجدل، للأجساد المتحللة؟

- هل يجوز استيلاد أعضاء الحيوانات خصيصاً من أجل زرعها في البشر؟ هل يجوز ضَفر المورثات البشرية في الفئران لاختبار أدوية البشر؟
- لماذا يُسمح للرياضين بتعزيز أدائهم بتناول المنبهات والمسكنات وليس المنشطات؟ هل يجب منع الطلاب من تناول الأدوية التي تحفز الأداء الذهني خلال الامتحانات؟.
- متى تتجاوز الصور الإعلامية الخطوط الحمراء بترويجها للأجساد النحيفة الجذابة لدفع الفتيات نحو فقدان الشهية؟ هل يتوجب على صندوق الرعاية الصحية العامة تغطية نفقات عمليات تجميل الأسنان، أو الجراحة التجميلية أو تغيير الجنس؟ متى تكون العمليات الجراحية «ختان الإناث التقليدي» ومتى تعتبر عملية بتر للأعضاء التناسلية؟ ما هي الآثار الاجتماعية المترتبة على زرع الوجه بالكامل؟
- من هي أم الطفل ـ المرأة التي تهبْ البويضة من أجل التلقيح الصناعي، أم المرأة التي تحمل بالطفل من بويضة مزروعة أم الأم بالتبني التي تربي الطفل بالفعل؟ هل النساء فوق عمر الستين لهن الحق «الطبيعي» بالحمل عن طريق الأمهات البديلات؟ من يراقب البويضات المجمدة أو الحيوانات المنوية لأشخاص موتى الآن؟
- هل يحق للناس وضع حد لحياتهم الشخصية متى وكيفما شاؤا؟ وهل يجب محاكمة الأقرباء أو الأطباء على تقديم المساعدة لهم؟

يوجد مواد مستقاة من الأخبار اليومية، وهي ليست بخيال علمي مستقبلي. مع ذلك، هذه الأمور تطرح مواضيع كانت لسنوات قليلة مضت تُعتبر أضغاث أحلام أو كوابيس. الشفاء بالأعاجيب وحياة خالية من المرض؟! «الأطفال المُصَمّمة» المُعدّة اجتماعياً والأعضاء المسلّعة[1]؟! المخلوقات الهجينة والأطراف الاصطناعية شبه الرجل الآلي؟! أطراف الجسد المتطابقة والهجينة؟! وتستمر الحكاية مع الأعضاء المستنسخة؟! متحرر من الأبوة المفقّسة

(1) المسلّعة: أي جعل أو تحويل الشيء إلى سلعة قابلة للتداول. (المترجم).

من أنابيب الاختبار؟ مَثَلُهَا مَثل كل مادة إخبارية هي طرف الوتد الضعيف، تفتح شقوقاً بالطريقة التي نختبر بها الجسد. وتد تلو الوتد يفتح ثقباً كاشفاً عن حقيقتنا[1] المريحة والمألوفة بطريقة تراكمية، إنه أمر لا مفر منه تقريباً، ونحن نرى أنفسنا في حالة جسدية متأزمة، مع جثث معرض فون هاغينز المطراة[2] والتي هي بمثابة إزدهار[3] نهاية القرن «التاسع عشر» المتوهج.

ولكن ربما لا يجدر بنا أن نيأس تماماً حتى الآن. عبارة «العالم الجديد الشجاع» اشتهرت عام 1932 كعنوان لرواية آلدوس هيكسلي البائسة عن مستقبل قاتم حيث كان الناس فيه خزان مستنسخ صناعياً، مُصَممين من ناحية تحسين النسل، من أجل أدوارهم الاجتماعية المقدرة لهم ومجردين من الذَّاتِيَّةِ المُمَيِّزَة ومن الحرية. ولكن مضى على هذا ثمانون عاماً والعد بدأ من رؤية هيكسلي. طوال هذا الوقت، دائماً ما واجهنا وتماشينا مع التغيير. استبدلنا أجزاءً من أجسادنا بمفاصل ورك من التيتانيوم، وقلوب تعمل على البطارية وزرع أسنان يمكنك معها مضغ الطوب، وكل هذا لم يحولنا إلى رجال آليين. لقاحاتنا ـ والمضادات الحيوية ـ حصنتْ

---

(1) في هذا الفصل، وبالطبع في جميع أنحاء الكتاب، نستخدم عبارات مثل «نحن»، «لنا» و«ضمير المتكلم» للإشارة إلى مجموعة من وجهات النظر الشائعة على لسان العديد من الناس في أوروبا وأميركا الشمالية. بالتأكيد، مثل هذه الحركة ربما تجعلنا نبدو وكأننا نفترض بأنّ هؤلاء الناس هم عبارة عن مجموعة متجانسة، أو أننا نُبعد الناس عن أماكن وخلفيات أخرى. ليس هذا قصدنا. بالأحرى، الغاية ببساطة هي أنّ قراء هذا الكتاب لديهم خبرة جيدة وعميقة في الأثنوغرافية لإستنتاج وفهم الجسد ـ «معرفتنا» «لأجسادنا» الخاصة ـ وهذا يمنحنا مصدر لا يقدر بثمن لمناقشة هذه المواضيع. فهم تاريخ أجسادنا الخاصة هو جزء من هدف هذا الكتاب. يمكن للمرء أن يؤلف كتاباً آخراً بسهولة كاشفاً فيه عن حدود من هم «النحن/ضمير المتكلم» فعلياً هنا، ولكن من أجل كتابة واضحة، نحن (على سبيل المثال، جون روب وأوليفر هاريس) قد اختارا استخدام هذه العبارات كاختزال عام بشكل متعمد وغامض بعض الشيء، ببساطة لاستحضار تجربة التجسيد والتي ربما يتشارك بها العديد من القراء. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) palatinate: «مطراة»: من plastination: «التطرية»: تقنية تستخدم في التشريح للحفاظ على الجثث أو لأجزاء الجسم. يتم استبدال المياه والدهون بمواد بلاستيكية معينة، وذلك للسماح للعينات القابلة للمس بعدم التحلل أو التعفن، وحتى الحفاظ على خصائص الشكل الأصلي. (المترجم).

(3) صور الأجساد المُطراة ـ كفن من معرض فون هاغينز يمكن مشاهدته على الرابط التالي: http://www.bodyworlds.com/en.html. كنا نأمل بإدراج صورة هنا من «عوالم الجسد». مع ذلك، بعد مراجعة هذا الفصل، مكتب مطبعة «عوالم الجسد» رفض منحنا الإذن باستخدام الصورة ـ يمثل هذا بحد ذاته مثالاً مدهشاً للحساسية المحيطة بإستغلال الجثث، هذا ظهر جلياً في مشاعر المنظمين الذين احتاجوا لضبط الجدل الذي أثارته صورهم. في نصنا هذا، بالواقع إننا لا نطلق أحكاماً على «عوالم الجسد» ـ نحن فقط نشير لما قاله الآخرون عن المعرض. ولكن من الواضح أننا أصبناهم في مقتل. (إشارة من الكاتب نفسه).

أجساداً خارقة ومنيعة بالقياس إلى مجموعة كاملة من القتلة، وأكسبتنا، بالحد المتوسط، عقدين إضافيين لنعيشهما؛ بدلاً من التمتع بالغطرسة الإلهية، أمضينا هذا الوقت سعياً وراء هوايات التقاعد. عملنا على فك رموز شفرة سر الحياة في الجينوم البشري، ولكن الطغاة لا يستخدمونه لتصفية الأعراق غير المرغوب فيها من ناحية تحسين النسل، بدلاً من ذلك، فإن هاوٍ بعلم الأنساب يمكنه شراء تحاليل الحمض النووي (الدنا) من على الانترنت لمعرفة إلى أي مدى تتطابق جيناته الوراثية مع أناس يشاركونه كنيته. القراءة عن عمليات زرع الوجه قد تجعلنا نقلق حول أزمات الهوية، لكن العمليات الأولى، التي أُجريت لإعادة تأهيل ضحايا الحوادث الخطيرة، أثبتت نفعها من الناحية النفسية أكثر من ضررها. التحديات المفاهيمية التي أُثيرت حول التقنيات المُساعدة على الإنجاب هي أبعد ما تكون عن تعقيدات بعض أنظمة القرابة التقليدية والإنجاب التي وثقها علماء الإنسان في أستراليا، وميلانيزيا وأميركا الجنوبية ـ وهي أنظمة اعتمدت على الحمل التقليدي والمنطق المجازي المثير، وربما زادت من طقوس تقاسم الطعام، أو السائل المنوي، أو الحليب أو الدم.

هل هناك حقاً أزمة في الجسد؟ البشر مبدعون بشكل مدهش وهم كائنات متجاوبة؛ لا يوجد هناك أي إشارة على أن المستقبل على وشك أن يبتلينا بشيء لا يمكننا بالفعل التعامل معه من الناحيتين المفاهيمية والاجتماعية. ما تعرضه هذه المواد الإخبارية هو شيء مختلف ـ هذه الأمور تهمنا. تهمنا لأنّ الجسد محوري في كيفية إدارة حياتنا اليومية. بعيداً عن هذه النهايات، كيف نستخدم، ونعيش، ونفكر ونتكلم عن أجسادنا هو في صميم العالم الاجتماعي والمادي الذي نعيش فيه. ومن ثمّ، نُسقط آمالنا ومخاوفنا من المستقبل على الجسد. رؤية هيكسلي لم تجد طريقها للنور وحسب، بل حلتْ محلها كوابيس وتخيلات أحدث منها، ما كان يمكن تخيلها سابقاً. في الواقع، وأقله من بداية القرن الثامن عشر فصاعداً[1]، كلما تصور الكتّاب عوالم إنسانية بديلة ـ طوباوية، أو بائسة أو مختلفة نسبياً ـ يقومون حتماً بتأهيلها بأجساد بشرية بديلة، الأمر الذي يخبرنا بحد ذاته عن مدى عمق الحياة الاجتماعية وتجذرها في الجسد. كل مجتمع يفهم جسد الإنسان على طريقته الخاصة، وفعلياً يعتقد كل مجتمع بأن أجسادهم هي «الأجساد الحقيقية»، هذا الجسد الذي تطور أو خُلقَ على الهيئة التي يجب أن تكون عليها الأجساد. من هنا تظهر «أزمة الجسد»، وهي جزء من حكايتنا التاريخية الخاصة عن الجسد.

(1) جوادالوب ومانغويل (1987) يوفران ملخص وافٍ مثير مع العديد من الأمثلة لأجساد متخيلة بديلة من العصور القديمة وإلى وقتنا الراهن. (إشارة من الكاتب نفسه).

أجساد طبيعية؟! تباينات حول العالم اليوم.

«الطبيعة[1]»، تُخبر كاثرين هيبورن همفري بوغارت في «المملكة الأفريقية»، «ما خُلقنا على هذه الأرض إلاّ لنتفوق عليها». على الأقل منذ القرن السابع عشر جسدنا الخاص «الحقيقي» كان ولا زال الجسد «الطبيعي»، وقد تمّ فهمه باعتباره مادياً بحتْ بمعزل عن الروح أو العقل. الكثير من حكاياتنا الرئيسية تروي إنبعاثنا من «الحالة الطبيعية» للجسد - كيف غسلته الشعوب المتحضرة، وكسته، وشفته، وكبحته وثقفته. لكن منذ وقت ما في القرن التاسع عشر - ربما يمثل فرانكشتاين الحدّ الفاصل - ورد في الجانب الآخر من هذه الرواية إلى أي مدى يمكن أن نبالغ، وكيف تمّ إستبدال الجسد «الطبيعي» بجسدٍ مستقبلي، لا يمكن التعرف عليه وخارج عن السيطرة.

هذه الرواية، بطبيعة الحال، تعتمد على وجود جسد ما قبل التكوين الثقافي، والضروري من الناحية البيولوجية. ومع ذلك، عندما ننظر إليه، نرى القليل من «الطبيعي» عن جسدنا «الطبيعي»، وربما بمعزل عن قناعتنا بكونه كذلك. عادةً ما نكتشفُ إلى أي مدى يكون جسدنا خاضع للقناعات الاجتماعية عندما يخرجنا الترحال من سباتنا المريح ونواجه شعوباً تعيش بسعادة تامة، رغم أنّ لباسهم، وطعامهم، وغسيلهم، وطبابتهم واكتفائهم الجنسي يتم وفقاً لمعايير تختلف تماماً عن معاييرنا. بالمقابل، نقوم بأمور دنيوية باستمرار تعتبرها الأجيال السابقة غير طبيعية وغير لائقة على حد سواء - كل شيء بداية من الحمامات العمومية للجنسين إلى النباتية، والقيود على العقوبات الجسدية، والعلاقات الجنسية قبل الزواج المفتوحة. باستثناء إذا صدف وكنا، بشكل أعجوبي، أول جيل يحقق حياة دنيوية طبيعية حقاً - نتربع على قمة التكنولوجيا ونحن نبدد الجسد الطبيعي - ونظهر عُرْف اجتماعي ما في ممارساتنا الخاصة. حقيقةً، قد بيّن علماء الإنسان كيف أن الشعوب في الثقافات المختلفة لديها رؤى متباينة جذرياً حول ماهية جسد الإنسان وآلية تصرفه. نريدُ أن نورد هنا ثلاثة أمثلة سريعة عن هذا، لإضفاء نكهة الاختلافات الوردية حول العالم اليوم، ولكننا سنعود إلى الموضوع بتفاصيل أكثر في الفصل التالي.

كيف تُظهر الاختلافات نفسها في الجسد في العالم اليوم؟ بين العديد من الجماعات

---

(1) المقصود هنا «الطبيعة البشرية» بحسب ما ورد في نص «المملكة الافريقية» في الحوار الذي يدور بين تشارلي آلنوت وروز ساير: «لكل جواد كبوة، هذه هي الطبيعة البشرية».... «الطبيعة»......! (المترجم).

في الأمازون، ما يبدو عليه جسد المرء ليس ثابتاً لجهة تكوينه البيولوجي - «طبيعته»، في استخداماتنا الشائعة ـ بل لجهة من ذا الذي ينظر إليهم[1]. ومن ثم، كافة الكائنات، سواء كانوا بشراً أم حيوانات، يتشاركون ثقافة واحدة، والجميع يبدون كبشر بالنسبة لبعضهم البعض. وعليه فإن النمور تبدو مثل البشر بالنسبة للنمور الأخرى، لكن البشر تبدو مثل التابرات[2] ـ فريسة ـ بالنسبة للنمور. تبدو التابيرات مثل البشر بالنسبة لبعضها البعض، ولكنها تبدو مثل التابيرات بالنسبة للبشر. لأن الجسد هنا هو مسألة منظور أكثر منه تكويناً بيولوجياً، إنه متغير، ويستطيع الأقوياء، بشكل خاص، أن يتكيفوا مع منظور (وهكذا الجسد) مخلوق آخر. الجسد في الأمازون مختلف تماماً عن الجسد في الغرب، ولكن لفهم هذا علينا وضعه في سياق طريقة مختلفة كلياً للتعامل مع العالم ـ مجموعة مختلفة من القناعات الاجتماعية، والسياسية والوجودية.

في ترينداد، وعلى النقيض من اللامبالاة المختلقة من أولئك الذين يستشهدون بالمثل القديم «الثياب لا تصنع الرجال»، الملابس تعطي انطباعاً عن ماهية الشخص[3]. ها هي الجهود التي بُذلت لتظهر بمظهر جيد، ولتحقيق مكانة ولأن تكون عصري وأنيق تمّ الإقرار بها وكأنك تخبر الناس عنك أكثر بكثير مما إذا كنت قد ولدت ثرياً، أو ذكياً أو حسن المنظر. الحقيقة ليست مخفية في الباطن، كحال نظريات التحليل النفسي في الغرب، بل بالأحرى هي مكشوفة علناً، على الجسد حيث يمكن للناس أن يروها[4].

بالنسبة لشامان[5] سيبيريا، النوع ليس تصنيفاً ثابتاً منحته البيولوجيا بل شيء ظهر بظروف معينة ويمكن أن يتغير مع مرور الزمن. كان مانديلستام بالزر قد أشار إلى كيف أنه في «أوقات ما»، وفي بعض الثقافات السيبيرية، استغلال الشامان للقدرة الجنسية والرمزية كانت تعني أن ذكور الشامان حولوا أنفسهم إلى إناث، من أجل جلسات تحضير الأرواح، وفي بعض

(1) انظر فيلاك، حوالي 2005، فيفيروس دي كاسترو، 1998؛2004 (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) (Tapirs): تابيرات أو السناديات: فصيلة من الحيوانات تشبه الخنزير ولكنه ذو صلة بالفرس والكركدن. له جسم قصير وثقيل، وله خطم مثل جذع قصير قابل للتحريك. (المترجم).

(3) ميللر 1994؛ 2010. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) ميللر 2010، 18. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) (Shamanism): الشامانية هي ظاهرة دينية تتضمن مجالات وممارسات الشامان. قد يكون موطن الشامانية بشكلها النقي في سايبيريا. الشامان هم سحرة دينيون يقولون بأن لديهم قوة تتغلب على النيران، ويستطيعون إنجاز الأمور عن طريق جلسات تحضير الأرواح التي تغادر فيها أرواحهم أجسامهم إلى عوالم الروح أو تحت الأرض حتى تستمر بمعالجة المهمات. (المترجم).

الحالات، بشكل دائم[1] وبدرجة أكبر. فيما بين شعوب تشوكشي[2] في شمال شرق سيبيريا، أحياناً أنثى الشامان هي من تأخذ خطوة عكسية وتأخذ مظهر وصِفَات ذكور الشامان. ذكور الشامان الذين أخذوا صفات أنثى الشامان يُعرفون «بالرجال الناعمين»[3]. وبعدها يتزوج هؤلاء الرجال الناعمين، ويلبسون، ويأكلون ويتصرفون كالنساء، ولكن بالرغم من مدلولات الاسم في انكلترا، ساد اعتقاد بأن الرجال الناعمين هم الشامان الأقوياء على وجه الخصوص. وهذا ينطبق على الحالات الموثقة لإناث الشامان، اللواتي تبنينّ الهوية الذكورية وتزوجنّ. تابع جاكوب وكرومول ما يصل إلى عشر فئات من الجنسين من بين شعوب تشوكشي[4]. تراوحت هذه الفئات من تبني بعض الخصال الأنثوية المعينة من قبل الذكور (أو العكس بالعكس) إلى التبني الكلي لطريقة حياة الجنس الآخر.

في ثلاثة عوالم مختلفة، يظهر لدينا ثلاثة طرق لفهم الجسد. في كل حالة الجسد هو المركز في كيفية نشوء المجتمع: يكمن في صميم كيفية فهم الترينداديين للحقيقة، والشرف، والهوية والوجود؛ حيث يحفز قدرة الشامان في سيبيريا على تغيير الجنس، أو أولئك الذين يعيشون في الأمازون على التحول إلى نمور. كل واحد من عوالم الجسد هذه متماسك معه ويبنى على هذه الغرابة اليومية لتشكيل موضوعٍ غني ومثير للذكريات والعواطف، المحورية للمجتمعات نفسها.

سرق هيكسلي عبارة «العالم الجديد الشجاع» من مسرحية «العاصفة» لشكسبير (الفصل الخامس، المشهد الأول). ميرندا، التي ترعرعتْ وحيدة مع أبيها على جزيرة مهجورة بعد غرق السفينة، نظرت إلى الناس بطريقة مختلفة عن أنفسهم للمرة الأولى، وصاحتْ:

«يا سلام!
كم عدد المخلوقات الوسيمة هنا!
كم جميلة الإنسانية هنا! أيها العالم الجديد الشجاع!
ما أروعك وأنت تحتضن هؤلاء البشر!

(1) ماندليلستام بالزر 1996، 165. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) (Chukchi): شعوب تشوكشي، من الشعوب الأصلية التي تعيش في شبه جزيرة تشوكشي. تشوكشي تكونت من الناس الذين يعيشون حول بحر أوخوتسك. (المترجم).
(3) المرجع نفسه. (إشارة من الكاتب نفسه).
(4) جاكوب وكروموبل 1992. (إشارة من الكاتب نفسه).

نحن نتفق مع ميرندا. كما نأمل أن نصل بكم إلى نفس القناعة في هذا الكتاب، الأمر المدهش حقاً هو ليس رؤية معينة في الخيال العلمي لأجساد المستقبل، بل المدهش هو الأجساد المركّبة وغالباً الرائعة التي يتعايش معها البشر، على أرض الواقع.

من «عوالم الجسد» إلى عوالم الجسد

لتصوير حياة الجسد الاجتماعية، نريد أن نزعزع حق فون هاغينز وأن لا نتحدث عن «عوالم الجسد»، بل عن *عوالم الجسد*؛ ليست تلك الأجساد الصادمة، والمسلوخة، والمثيرة التي يعرضها، بل بالأحرى عن الأجساد اليومية الآسرة على حد السواء. يشمل عالم الجسد، بحسب التعبير الذي نستخدمه هنا، مجموع الخبرات الجسدية، والممارسات والتمثيل في المكان والزمان المناسبين. هذه، كما نرى، هي في صميم كيفية فهم العالم. يشمل عالم الجسد في الحياة الغربية اليومية جميع أنواع الأعمال الحياتية: الأكل، والنوم، وممارسة الجنس، والمسكنات، والكحول، والمشي، والتمارين الرياضية، والإتصالات، وقيادة المركبات وهلم جرا. كل هذه الأمور هي أعمال جسدية، تنطوي على طرق معينة، وهي عادة مُجرّبة، للتحرك، وللحمل وتشكيل بنية الجسد، وأنماط خاصة لسلوك توافق النوع (التي يتم التقيد بها تقريباً) إلى آخره. كما تُظهر أمثلتنا الأنثروبولوجية[1]، فهذا مثال واحد من عدة أمثلة، ولكن بالنسبة إلى البشر فإنّ عوالم الجسد هي تلك العوالم التي نسكنها جميعاً طيلة الوقت. بمعزل عن أنها مملة، أو طبيعية أو كونية، هي بالحقيقة مذهلة، ومتنوعة وذات خصوصية ثقافية.

من الناحية الأنثروبولوجية، لا يوجد شيء عادي حول الحالة الطبيعية، فهي تمر دون ملاحظتها ليست لأنها حتمية، أو لأنها الطريقة الوحيدة للعيش، أو حتى لأنها منطقية أكثر بالضرورة، بل ببساطة لأننا اعتدنا عليها. وسنرى في الفصل الثاني، والسابع والثامن، أن جسدنا يتمتع بتاريخ وبمنطق ثقافي؛ من الممكن أيضاً أن يكون مختلفاً، وسيكون كذلك في المستقبل. الغرابة والعُرْف في عالمنا غير مرئيان، ويندرجان في كثرة الخبرات الهزيلة، كما يفتقران إلى قيمة الصدمة المباشرة الإستفزازية للأجساد المسلوخة، وحقوق الجينات وزراعة الوجه. ولكننا لو دققنا في الحياة اليومية تحليلياً، بأخذها منفردة وبالنظر في القوانين، والعادات والممارسات الجسدية التي تتضمنها، سنلاحظ بأن الطبيعة «الواضحة» لما نفعله

---

(1) (Anthropology): علم الإنسان أو الأنثروبولوجيا، أي الدراسة العلمية للإنسان، في الماضي والحاضر والمستقبل الذي يُرسم ويُبنى على المعرفة من العلوم الاجتماعية، وعلوم الحياة، والعلوم الإنسانية. (المترجم).

وطريقة عيشنا سوف تختفي. إذاً هي عوالم الجسد المختلفة تلك، التي نبحث عنها لاكتشافها في هذا الكتاب ولنقدم موجزاً عن كيف ولماذا تغيرت.

أجساد لها تاريخ

لكن يمكن للمرء أن يواجه أجساداً مختلفة من خلال السفر عبر الزمان والمكان أيضاً ـ ليس إلى مستقبل غريب بل إلى ماضٍ غريب أيضاً. التجوال بعيداً عن الحاضر حيث يواجه المتجول في ثنايا التاريخ أجساداً غريبة في كل مكان. الكثير من البريطانيين في القرن السابع عشر ـ كانوا يؤمنون أنّ يد الإنسان المشنوق يمكن لها أن تشفي من بعض الأمراض. وجد اللاهوتيون في القرون الوسطى أنّ أكل لحوم البشر كريه بطريقة غريبة ليس بسبب العنف الداخل فيه ولكن بسبب الصعوبة المتمثلة في تمييز صاحب الجسد الذي تمّ أكل لحمه عندما تحين الساعة. نصبَ اليونانيون القدماء تماثيل هيرما[1] المؤلفة من رأس فقط وعضو ذكري منتصب حول الشوارع كنوع من الحماية الروحية المدنية. تمّ توظيف التكنولوجيا الأكثر تعقيداً في العصر البرونزي في أوروبا، بالدرجة الأولى، ليس لحل مشاكل الحياة العملية ولكن ببساطة لمنح الأجساد مظهراً لامعاً. غامرت شعوب العصر الحجري الحديث بحياتها بإجراء جراحة دقيقة للجمجمة بأدوات حجرية لسبب طبي غير واضح تماماً. دفنت شعوب العصر الحجري المتوسط الكلاب مثلما تدفن الإنسان كما نحتوا تماثيل لبشر تحولوا إلى سمك (أو ربما أسماك تحولت إلى بشر). والقائمة تطول.

هذه الممارسات السوقية الواضحة قد تقبلها العقل البشري آنذاك، تماماً مثل مقارنة الجسد بالآلة أو بالحاسوب الآلي والتي يمكن أن تبدو معقولة لنا، بالرغم من أنها يمكن أن تكون ممارسات غريبة تماماً بالنسبة لمجموعات أخرى. من المهم إذاً لفهم الجسد هو أن تضعه في إطار مرجعيته الثقافية، والاجتماعية، والسياسية والمادية. بالمقابل، هذا الإطار المرجعي لا بدّ من فهمه على أنه *تاريخي*. عوالم الجسد التي ندرسها في هذا الكتاب هي نتاج تواريخ خاصة. نورد مثالاً واحداً على هذا، والذي سنناقشه بالتفصيل في الفصلين السابع والثامن، من المستحيل فهم أجسادنا «الحديثة» بدون تقدير نطاق واسع من العمليات

(1) (Herma): هيرما هو نوع من التماثيل التي كانت موجودة في زمن اليونان القديمة والتي كانت تتميز بوجود رأس الإنسان مع جذع قاعدة مثبت للرأس ويعتقد أن اسمه مشتق من هيرميز أحد الآلهة الإغريقية. (المترجم).

التاريخية، بما فيها علم اللاهوت في القرون الوسطى، الذي وضع الجسد مقابل الروح ـ إزدهار العلم في القرن الثامن عشر، وتطور قواعد الانضباط في المدارس، والمستشفيات، والمصانع، والملاجئ، والسجون والجيش في القرن التاسع عشر وهكذا دواليك[1]. تحمل أجسادنا هذه التواريخ معها، وتتمثل بطريقة تحركاتنا، وتدريباتنا، ونومنا، وأكلنا وكل تصرفاتنا بشكل عام. الجسد ليس كائن كوني يحمل نفس الخواص المادية التي تأتي الإستمرارية التاريخية من بنيته البيولوجية المستقرة، بالأحرى هو شيء ناشئ عبر التاريخ. الجسد في صلب التاريخ، في الواقع، الجسد هو التاريخ نفسه.

ومع ذلك، الأجساد ليست مجرد ضحية للظروف التاريخية. عوالم الجسد والأجساد نفسها هي عوامل تاريخية في حد ذاتها. هي تجسد ـ التلاعب بالألفاظ ليس عرضياً ـ وتنتج تفاهمات كونية، وذلك بجعل بعض التطورات ممكنة ومحبطة لآخرين. الطريقة التي تمّ بها فهم الأجساد، عملياً من خلال الفعل والإندماج، ومادياً أكثر منه لفظياً، يعني أنها غالباً ما تكون أكثر أهمية في صنع الفعل من الثناء عليه. مثل الأشياء المادية، يمكن للأجساد أن تكون متواضعة في خلفيتها[2]، حتى لو أنها تكشف عن مجموعة معينة من الأفعال المحتملة تحت أي ظرف معين. وعليه، جزء من هدف هذا الكتاب، ليس فحص كيف أن الظروف التاريخية تخلق أنواع معينة من الأجساد وحسب، بل كيف أنّ أنواعاً معينة من الأجساد تنتج بعض أشكال التاريخ.

ليس مجرد تاريخ آخر للجسد...

وبطبيعة الحال، من غير المستغرب للكثير من الناس كيف يفهم البشر تموضع أجسادهم تاريخياً، أي من الممكن ـ بل ومن الضروري ـ كتابة تاريخ الجسد البشري. هناك أدب ضخم يتحدث عن التواريخ القديمة للجسد في عدة مجالات، بما فيها علم الآثار، والتاريخ، والدراسات القديمة وعلم الإنسان، والتواريخ القديمة المختصة بالطب، والعلوم، والفنون، والديانات، والنوع والغريزة الجنسية. ما كان لعملنا هذا أن يبصر النور لولا هذا الأدب، وسيتضح لكم، أننا استقينا منه الكثير.

إذن، لماذا هذا المشروع؟ هذا المشروع إستثنائي، وقد يكون غريباً جداً، من ناحيتين.

---

(1) فوكو 1977؛1978. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) قارن، ميللر 1987؛ 2010؛ هيديغر 1962. (إشارة من الكاتب نفسه).

الناحية الأولى هي مجرد المعيار الشفاف للقصة التي نريد سردها. وإن كانت المعالجات «الشاملة» للجسد[1] تتعامل مع العصور القديمة فصاعداً. عن طريق دمج عصور ما قبل التاريخ والحقبات التاريخية والمعاصرة، فإننا بهذا نغطي أكثر من ضعفي هذه الحقبة التاريخية، ونحتاج في معرض عملنا لتخطي التخصصات الأكاديمية. تاريخ الجسد والذي تمت كتابة كل حقبة فيه من قبل مختصين في نفس العصر، لا بدّ أنه اخترق مجالات البحث بمواد، وأسئلة وأساليب للمعرفة مختلفة تماماً. من هنا، فإنّ ما يكتبه المرء عن الجسد يتغير بطريقة سحرية بينما هو يتنقل من عصور ما قبل التاريخ إلى الإغريق، من الإغريق إلى القرون الوسطى، ومن القرون الوسطى إلى العصر الحديث. في مثل هذا التاريخ، ما مقدار التغيير الظاهر الذي يُعزى حقاً إلى التباينات بين أصحاب التخصصات الذين نادراً ما يتحدثون إلى بعضهم البعض؟! ما الذي يمكن للمرء أن يتعلمه من تاريخٍ يعالج كل حقبة تاريخية مختلفة بالتساوي؟

الناحية الثانية التي ينصب تركيزنا عليها. نحن لا نريد أن نكتب مجلد موسوعي نعرض فيه كل شيء حول تاريخ الجسد لكل العصور التي نتطرق لها. العديد من التواريخ القديمة التي حاولت التأريخ توفر لقطات جميلة لجانب واحد معين لعالم الجسد. ينطبق هذا على مؤرخين يصفون كيف نشأت شعوب القرون الوسطى في عالم شكّل فيه الجسد لوحة من الهويات والأخلاقيات[2]، أو علماء الآثار وهم يناقشون كيف فهم صيادو العصر الحجري المتوسط، في اسكندنافيا، الكلاب على أنها شيء يمكن أن يصبح جزء من الفرد بدلاً من كونه كائناً منفرداً بذاته[3]. وعندما حاولوا مناقشة التغييرات، مالوا إلى التركيز على نوع محدد من الممارسة أو الحوار، أو على جانب واحد من التغيير. الدليل على ذلك قد يكون في التغيير من التفكير في الجسد كعالم صغير في القرن السادس عشر إلى التفكير به كآلة في القرن الثامن عشر، كما في حالة «التحليل النموذجي[4]» لجوناثان سودي. بينما تعرضت بعض لحظات التغيير، لنقل في أوائل العصر الحديث، أو في مرحلة التحول من التاريخ الغابر إلى فن النحت الكلاسيكي في اليونان القديمة، للكثير من التحليل، كانت هناك تحولات أخرى لم يتم التطرق لها. على الرغم من أن هذا الكتاب يحاول سرد تاريخ متواصل للجسد في أوروبا من العصر الحجري

(1) على سبيل المثال، باينوم وكالوف 2010. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كاي وروبين 1994. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) فاولر قبل 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) سودي 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).

القديم إلى وقتنا الحالي، حتماً لم نسرد كل القصص، فقد تمّ تجاهل العديد من المشاكل وكبتْ الكثير من الاختلافات. هذا هو ثمن التاريخ الثقافي الطويل. النتيجة ليست «الـ» تاريخ للجسد البشري في أوروبا، بل مجرد «تاريخ». نحن لا ندعي الكمال أو القطعية.

عوضاً عن ذلك، أخذنا المفارقات المعيارية بعين الاعتبار. يميل العلماء للعمل في منطقة تاريخية مريحة حول بضعة عقود أو قرون. هم فقط الحمقى وعلماء الآثار من يغامر بولوج الألفيات. ولكن لو حاولتم إخبار قصة عشرة آلاف سنة، فمن المؤكد أنكم كنتم ستفعلونها بطريقة مختلفة مما لو كنتم ستخبرون قصة سنة واحدة لعشرة آلاف مرة. تناول الصورة الكبيرة لا يسمح فقط، بل في الحقيقة، يدفع المرء لرؤية أنواع مختلفة من النماذج والعمليات. في مرآة التاريخ السحيق، تُظهر التغييرات الدراماتيكية التشكيلية، مثل تلك التي بين القرون الوسطى والعصر الحديث، استمرارية أكثر بكثير من المتوقع عن قرب. وفي نفس الوقت، أخذنا متغيرات الحياة اليومية بعين الاعتبار، مثل مفاهيم الشرف أو أنّ أحد الجنسين يصبح تعسفي من الناحية التاريخية. الحقيقة المفاجئة أن الأفكار حول الجسد يمكن أن تكون تقليدية بالكامل وتدوم لألف سنة أو أكثر على حد السواء، هذا بحد ذاته يتطلب وضع النظريات. بهذا المعنى، إحدى الإهتمامات الرئيسية لهذا الكتاب ليس فقط جوهر التاريخ، وحقائق العشرة آلاف سنة، بل عملية التاريخ. كيف يتكشف التاريخ على مختلف المستويات؟ وكيف لعملية التاريخ هذه أن تحتوي الجسد؟ هذا التركيز على المعيارية، والعمق الزمني، والعملية التاريخية هو فعلاً ما يميز هذا الكتاب عن التواريخ القديمة المتعلقة بالجسد.

التفكير خارج الصندوق (الانضباطي): تحدٍّ للقارئ

أحدنا (جون روب) لديه خبرة كثيراً ما تصل إلى كابوس متكرر، إلاّ أنها تحدث وهو مستيقظ. تخيل أنكَ وجدت كتاباً في مكتبة، يبشر بتعليل رائع عن موضوع كبير. ألفه خبير عالمي - مؤرخ، عالم إجتماع، أو عالم نفس، أو عالم أحياء، أو عالم فيزياء، أو مهندس معماري أو حتى طباخ. الفصل الثاني من «*التاريخ العالمي لفكرة*» دائماً ما يكون ميثاق التأسيس، ومخطط *للفكرة* في «العصور القديمة للبشرية». حيث يتتبع جذور موادنا الغذائية من عصور ما قبل التاريخ، أو الأسس التطورية للعلاقات السياسية، أو كيف بدأت المدن الحديثة في العصر الحجري الحديث الأناضولي، أو الأسس القديمة للعامل الوراثي في جميع أنحاء العالم، أو الأنماط اللغوية، أو دليل العملية الاجتماعية للموت ما قبل التاريخ. وفي تسع

حالات من أصل عشرة، يكون الأمر مخيباً للآمال بشدة. الخبير العالمي، في بعض المجالات الأخرى، لديه فقط الفكرة الأكثر ضبابية عن مجال بحثي خاص، وهو عصور ما قبل التاريخ. في خضم العرض المتطور لأحدث الأبحاث العلمية في مجاله أو مجالها تجدهم أغراراً في علم الآثار أو علم الإنسان وهو ما لا يمكنهم من تجاوز إختبار دقيق في مقالة جامعية. حالياً، متخمين لا مبالين، عادةً ما يتخطى مؤرخو عصور ما قبل التاريخ الفصل المتعلق بعصر ما قبل التاريخ، والذي، على أية حال، ليس أكثر من مقبلات لما يطبخه المؤلف. المشكلة الحقيقية تكمن في شكوك الطلبية الثانية: لو يستطيع خبراء العالم أن يكتبوا تفاهات عن المواضيع التي يصدف أننا نعرف عنها الكثير، إذن لماذا علينا أن نأخذ كتاباتهم كمصدر موثوق حول مواضيع لا نعرف عنها شيئاً؟

أما وقد قُلبتْ الطاولات رأساً على عقب، وأننا الآن نؤلف كتاباً ثلثي مواده التي غطيناها تأتي بسهولة من تخصصات أخرى، بعيدة كل البعد عن تخصصاتنا. نتخيل ـ ونأمل ـ حتماً ـ أن قراءنا من المحتمل جداً أن يكونوا خبراء في المجالات التي لسنا متخصصين فيها. ما الذي يمنعنا من الخوض في تخصصات الآخرين طالما ثابروا على طرق أبواب تخصصاتنا؟

عند هذه المحطة، نود أن نقترح اتفاقاً مع القارئ. من جهتنا، سنحاول تجنب الأخطاء التي يرتكبها الناس بمجالات أخرى. هناك ثلاثة أسباب لوقوع مثل هذه الأخطاء بشكل منتظم. أولها، الافتقار إلى الاهتمام الحقيقي، ببساطة شديدة ـ استغلال مجال آخر مثل الخلفيات الورقية أو الشرعية بدلاً من أن تكون شيئاً مهماً بحد ذاته. ثانيها، (وثيق الصلة في هذا العصر، يسهل الولوج إلى المعلومات لمن لديهم الدافع بالبحث عنها) الافتقار إلى التواصل الفعلي مع الحقل المطروق، والاعتماد على مصادر قليلة وعلى إنطباعات سمعها في محاضرة جامعية منذ عقود مضت بدلاً من اكتشاف ما يفعله الناس فعلياً في هذا الحقل الآن. لكلا هذين السببين قد نحتج، كما نوهنا سابقاً، لأننا كنا نعمل باستمرار عن قرب مع زملائنا المختصين في الحقول التي نناقشها بغية إبقائنا منخرطين بشكل وثيق وعلى اطلاع.

السبب الثالث، القاتل الحقيقي، هو الخلافات في التخصصات. المنطق السليم في إحدى المجالات نادراً ما يتطابق مع المنطق في مجال آخر. نتناول مثالاً واحداً فقط، من المعتاد في الدراسات التطورية في الاقتصاد وبعض أشكال النظرية السياسية التي تفترض إمكانية الحكم على سلوك الأفراد ضد بعض الوضوح النسبي، شكل عالمي للمصلحة الذاتية ـ هذه لعنة جسيمة نجدها في معظم أبحاث علم الإجتماع، وعلم النفس وعلم الإنسان ـ ومسألة التفسير

العام بحد ذاتها نادراً ما أُخذت بعين الاعتبار في معظم الأعمال التاريخية والأدب القديم. المعيار الزمني وأنماط العملية الاجتماعية هي مثال آخر ـ في بعض الحقول، التاريخ هو قصة مصغرة عن شعب وأفعاله، وعشرون عاماً تُعتبر مدة طويلة ـ في حقول أخرى، عشرون عاماً ما هي سوى رمشة عين، والتاريخ عبارة عن شكل علماني بطيء للتقاليد والمؤسسات. الحل الذي نقدمه هنا كان ولا زال هو استخدام إطار نظري واسع ومعقول يعتمد على المنظرين ممن على دراية واسعة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، حتى وإن كانت المجالات المختلفة توظف قراءات بديلة عن أعمالها. زملاءنا المختصين كانوا مفيدين جداً في هذه النقطة. وقد حاولنا أيضاً صياغة مفاهيمنا، والكتابة بطريقة واضحة وعالمية، كما حاولنا معالجة المسائل الصغرى غير الخلافية بدلاً من استخدام الطرق المحكومة بإطارات عمل تخصصية ومحددة.

من جهتكم، هناك أمران نطلبهما من القارئ. أولاً، لن نطلب من القارئ أبداً تعليق حكمه/حكمها النقدي ـ بالطبع، لدينا الفضول لمعرفة ما الذي سيفعله القارئ بهذا العمل ـ ولكننا نطلب منكم تعليق آلية دفاعكم التخصصية. قد لا نستخدم دائماً العبارات المألوفة أو نستشهد بالأنساب الفكرية التي تُعد بمثابة إقرار في كل مجال، نحن نتزلج على كمية هائلة من التفاصيل، وضمن مجال هذا المشروع ربما لن نتمكن من معرفة كل المسائل الخلافية والنقاشات التي تحدد كل تخصص بعينه. هذا لا يعني، كما نأمل، أن البيانات التي نعرضها والتفسيرات التي نقدمها عنها لا تستحق التقدير.

ثانياً، ما نتأمله من القراء ببساطة هو أن يتناولوا هذا الكتاب بشروطه الخاصة. المؤلفات التي تطمح لإبراز صورة كبيرة عن التاريخ بمحتوى فكري جاد (خلافاً لاستطلاعات الرأي العام) هي نادرة جداً بحيث يحق لنا أن نتساءل لماذا ينبغي أن يكون الأمر كذلك. الجواب بكل بساطة هو أنّ العلماء، في معظم التخصصات، لا يطرحون أسئلة على هذا النطاق. وبالمناسبات النادرة التي يطرحون بها هكذا أسئلة، تواجههم صعوبات فعلية للتعامل معها. المساحة الواسعة التي يحتاج المرء تغطيتها بغية الإجابة عن هذه الأسئلة قد قُسمت بين التخصصات المختلفة تماماً والتي يجب خفضها لمستوى الفهم العام ـ وإلاّ سينتهي الأمر بالمرء ليس فقط بعدم رؤية الفروق بين الريف الهولندي والانجليزي بل بعدم ملاحظة الفرق بين رسومات فان آيك وكونستابل[1]، إذا جاز التعبير. يترتب على ذلك فيما إذا كان هذا

(1) جان فان آيك، هو رسام فلامنكي ساهم بقدر كبير في نشر طريقة التصوير الزيتي في أوروبا. جون كونستابل، يعد كونستابل من أهم فناني الحركة الرومانتيكية في بلاده، اشتهر بلوحات المناظر الطبيعية عن الريف البريطاني. (المترجم)

المشروع يستحق العمل عليه في المقام الأول ـ لا بدّ من القيام به بطريقة لا تتناسب وأي نموذج تخصصي بمفرده ـ يمكن للمرء الحكم عليه وفقاً لشروطه الخاصة فقط، لمدى براعة الأجوبة التي يقدمها الكتاب على الأسئلة المطروحة.

أو هكذا نعتقد. استمتعوا بالرحلة!

2

عوالم الجسد وتاريخها: بعض المفاهيم المساعدة

اوليفر ج.ت. هاريس وجون روب

عوالم الجسد: الواقع الاجتماعي كعملية جِسْمانِيّة

وفّر الفصل الأول بعضاً من خلفية أهداف مشروعنا هذا. ومع ذلك، نحتاج قبل الخوض في تاريخ الجسد، إلى تقديم القارئ إلى بعض المفاهيم المساعدة. البعض منها سيكون مألوفاً للقراء الذين درسوا في مجالات مثل علم الإنسان أو التاريخ الاجتماعي. هذا لا ينطبق على الجميع ـ وفي العموم، حاولنا استخدام المفاهيم النظرية بتأنٍ، مفضلين عدم الاستفاضة مع القارئ حولها. ولهذا، نحتاج إلى أن نضع مقاربتنا العامة هنا.

تتسم الخطوة الأولى نحو التنوير بالارتباك. من بين كل الأمور، اصطفينا الجسد كأهم المُسلّمات ـ علينا تغريب الأجساد قبل فهمها. وهذا يعني البدء بأجسادنا نحن (في العبارة التي استخدمناها في الفصل الأول) و«غرابتها اليومية غير المرئية». نبدأ بعوالم أجسادنا الخاصة مرة أخرى، قبل التحرك عبر سلسلة من اللمحات الموجزة والتي تلخص فقط جزءاً من مدى الاختلافات القائمة حول العالم اليوم، حيث أن القيام بهذا يسمح لنا بتحديد سلسلة من المفاهيم المفتاحية والتي سنعود إليها في مجمل الكتاب. أخيراً، نتحول إلى موضوع التنوع في الزمان، فضلاً عن المكان، ونأخذ بعين الاعتبار الأدوات التي نحتاجها للتعامل مع التواريخ القديمة التي نبحث عنها للكتابة، بدءاً من معايير التحليل المؤقتة المتعددة إلى إعادة النظر في العلاقة السببية. حالما تصبح هذه المفاهيم بمتناول أيدينا، ننتقل إلى روايتنا نفسها في الفصل الثالث.

ولكن المبادئ الأخلاقية أيضاً تنتشر في الحالات الأقل تطرفاً. بالنسبة لمعظم الناس، القرارت اليومية في كيف نأكل مقيدة بحوارين محددين: صورة الجسد والتطبيقات الطبية في الحياة. تمّ الترويج لصور خاصة بكيف ينبغي أن تبدو عليه الأجساد عبر وسائل الإعلام بشكل واسع الإنتشار، من خلال ثقافة الاستهلاك وحتى من خلال الإدارات الحكومية والوكالات العامة. يحيط بنا عالم من الأجساد المثالية كلية الوجود، هيكل الآلهة حيث يقوم المشاهير بنفس وظيفة آلهة اليونان، وهي توفير الأجساد المثالية. نقطة الانطلاق هنا هي الإعلان الذي يوظف الشابات، والشباب[1] بشكل متزايد، من أجل الترويج لكل أنواع المنتجات بطرقٍ تبيح للكاميرا استهلاك لحم العارضة/العارض كَمِثْلِ الإعلان عن المنتج المعروض. مثل هكذا صور صارت مقبولة وباتت تشكل جزءاً من صورتنا الذاتية، في السراء والضراء. الحوارات الطبية، وعلى النقيض، تقودنا لقبول فكرة أن هذه القرارات يجب أن تأخذ وفقاً للمعايير الطبية ـ عليك أن تأكل الموز ليس لأنك تحب طعمه بل لأنّ الموز يحتوي على البوتاسيم والألياف. هل الادعاءات حول التغذية والحمية الصحية، موثوقة أم لا، فهي حاضرة في كل حالات الأكل. شطيرتك بالخبز الأبيض أم الأسمر؟ يستطيع من يأكل، وغالباً ما يضطر لذلك، أن يتخذ قراراً مستنيراً بشأن أمر ما لربما هو أو هي لم يعتبراه في السابق قراراً ضرورياً على الإطلاق[2].

من السخف إنكار أن ما تأكله له نتائج صحية مهمة، لكن النقطة هنا هي أنّ الحوار الأخلاقي للأكل يذهب أبعد من هذا بكثير. حتى لو أن الحكومات تشتكي من أن عارضات الأزياء النحيلات جداً تروجن لثقافة المجاعة الأنثوية، هم أيضاً يحددون مستوى وزن مثالي ضيق بالنسبة للجميع وعلاوة على ذلك يعيّرون الناس بالوزن الزائد أو السمنة. مثل هذه التقييمات من الواضح أنها تستند إلى مقارنة ثابتة للجسد مع نماذج ضمنية أو صريحة. مثل هذه النماذج لم يتم توحيد معيارها بيروقراطياً وحسب بل تمّ الترويج لها أيضاً. الحمية، والتمارين، والغذاء «الصحي» والملابس المرتبطة بالأجساد المثالية هي بضائع تجارية ضخمة، وثقافة الاستهلاك توسع مفهوم العناية بالنفس إلى الرعاية النرجسية بالجسد. يعمل الجسد، وعلى نحو متزايد، كمصدر لرأس المال الرمزي للقيمة «وزن أقل بسبب ما يمكن للجسد أن يفعله أكثر من كيف سيبدو[3]».

---

(1) غيل، هينوود وماكلين 2005، 38. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) شيلنغ 2003، 2005، تيرنر 1996. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) غيل، هينوود وماكلين 2005، 40، التوكيد في النص الأصلي. (إشارة من الكاتب نفسه).

بالتالي الأكل ـ وهو قرار شفاف وواضح يمكن للمرء أن يتوقع أنه يستند إلى أشياء مثل الذوق، والجوع، والحاجة والمتعة ـ أصبح عبر الصورة والخطابة. مثل كل النقاشات حول الجسد، هذا النقاش معبأ سياسياً. بيان رسمي مشهور عام 1970 اعتقد بأن «السمنة» هي مسألة نسائية، تلك المعتقدات عن هيئة الجسد فرضتْ وصمات جنسية مؤذية على المرأة[1]. قد يكون أحدث تجسيد لهذا هي فكرة أن التكلفة الصحية للبدانة يتمّ تحميلها للمجتمع ككل، لم تعد البدانة مسألة شخصية فحسب بل أصبحت فعلاً ضد المجتمع. من الواضح وبشكل متزايد أن الحدود الأخلاقية لحجم جسم رجل الشرطة، والسمنة، والإعتلال وعدم الجاذبية، أصبحت كلها مرتبطة بالفشل الأخلاقي لمراقبة وتدريب الجسد[2]. وهذا غالباً ما يحوّل بشكل حاذق الصورة النمطية المتحيزة ضد المرأة إلى شيطنة على أساس طبقي. أن تكون نحيفاً يعني أن تكون جذاباً، وناجحاً وعضواً نافعاً في المجتمع.

مداخل بحسب الجنس

رجل يدخل مبنى ويتوقف ليفتح الباب لسيدة لتدخل قبله. مجاملة أم تنازل؟

من الواضح أن هذا تلميح زهيد تمّ إسقاطه سياسياً على الحركات النسائية عام 1970. تقليدياً، الذكر يعطي الأنثى أسبقية في الدخول من الباب. اعتُبر هذا السلوك مجاملة بسيطة ـ هو شكل من الإحترام يستند إلى الاختلاف. ومع ذلك، كما أشارت الحركات النسائية، فقد لخص هذا السلوك التمييز الذي منع النساء من أن يكنّ على قدم المساواة مع الرجال ـ هذا يصور النساء كجنس ضعيف والرجال هم الأوصياء، كما أنه يميز ما بين أولئك الذين ينظّمون الحركة وأولئك المُنظّمون تحتها. كان لهذه الفروقات لمسة لطيفة عندما فتحوا الباب مع إبتسامة ـ وكان لها وقع سيء عندما حصروا النساء بأعمال «أنثوية»، وتم إقصاؤهن من مراكز صنع القرار المحلي ومن التعليم أو المهن.

وبعد عدة عقود، تمّ اتخاذ خطوات جبارة تجاه المساواة بين الجنسين، ومن المحتمل أن الكثيرين يعتبرون أن فتح الباب هي مجاملة لطيفة يمكن للمرء تقديمها لأي شخص كان بغض النظر عن جنسه. ومع ذلك، لا زلنا نعيش مع التصنيفات بين الجنسين، التي تبدأ من لحظة حمل القابلة القانونية أو الطبيب للمولود الجديد (أو النظر إلى صورة الموجات فوق

---

(1) اورباش 1978. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) بورديو 1993، غيل، هينوود وماكلين 2005، 55. (إشارة من الكاتب نفسه).

الصوتية) ويعلن/تعلن «أنها بنت»! يبدو أنّ التمييز بين الجنسين أمر طبيعي، إنّما تمّ بناؤه تاريخياً. حتى عند النظر إلى الجسد معلناً أنه ذكر أم أنثى بيولوجياً، يعتبر هذا بحد ذاته تصنيفاً اجتماعياً يعطي الأولوية لبعض المعايير على حساب معايير أخرى ويذلّل الاختلافات[1]. الاعتقاد بأنّ الرجال والنساء لديهم طبيعة مختلفة لأن لديهم أجساداً مختلفة بيولوجياً، لا بدّ له مسار تاريخي معين وربما يعود تاريخه إلى التطورات في القرنين[2] السابع والثامن عشر. اليوم، لا زلنا نؤمن بالتمييز بين الجنسين ونمضي وقتاً طويلاً في مناقشته بأشكال متعددة. لماذا هناك نساء، بشكل غير متكافئ، أقل في مجال الهندسة أو العلوم الفيزيائية، ولماذا تتفوّق الفتيات على الأولاد في المدرسة؟ ما نوع السيارة التي يقودها الرجال والنساء، وهل يقودونها بطرق مختلفة؟ كيف للمرأة (من الواضح، أنّ هذا لا ينطبق على الرجال) أنْ توازنَ بين عملها ورعاية العائلة؟ لماذا لدينا حمامات عمومية منفصلة للذكور والإناث، وهل تحديد هذه الحجرات المنفصلة داخل الحمامات ستوفر بالفعل الخصوصية؟

هناك نقطتان هامتان لفهمها هنا. النقطة الأولى، هذه النقاشات العرضية عن الجنسين تساعد على تشكيل النوع كمجال أساسي والذي لا نقترب من حقيقته الوجودية التي تشكل جزءاً لما نعتقده عن أنفسنا ومن نكون بالنسبة للآخرين. قد نجادل (وفي الحقيقة، كثيراً ما نفعل هذا) حول الخيارات السطحية للجنسين، مثل الملابس أو فيما إذا كان نوع السيارات التي يقودها الرجال والنساء يتغير ـ ولكننا نسلم بالوجود الضمني للتصنيفات مثل «ذكر» و«أنثى» والتي يُصَادق عليها باستمرار عن طريق هكذا نقاشات. النقطة الثانية، لم تُخلق هذه التصنيفات من خلال الحوار فقط، فقد تمّ تشريعها من خلال مصطلحات التشابه والاختلاف الجسدية، ومن خلال الأماكن المخصصة بحسب الجنس[3] التي نتحرك بها، ومن خلال الأشياء التي نصنعها ونستخدمها وتكون محددة لجنس بعينه، ومن خلال طرق اللباس، والمظهر، والتحدث، واللمس والتحرك بحسب الجنس. لا زال لدينا مداخل بحسب الجنس في الحمامات، والمحلات، والسيارات وفي خياراتنا في الحياة. إذا لم تقتنع بعد، حاول الدخول من الطريق الخطأ.

---

(1) بتلر 1990، 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) لاكور 1991. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) (gendered spaces): عادةً هي مناطق تستقبل جنس معين للدخول اليها (حسب الهوية الجنسية) ـ نساء، رجال، أطفال، المثليين، إلخ.. ـ وهذا لا زال موجوداً في بعض الدول العربية لغاية اليوم. (المترجم).

النظام، السلطة، الطبقة

تعزف الفرقة في قاعة الحفلات الموسيقية الهادئة، قطعة موسيقية كلاسيكية. إنها لحظة منظمة جداً. أجساد العازفين متزامنة، وخاضعة لخطة متناغمة فضلاً عن مراعاة الفردية والعفوية. أقواس الكمان تتناسق بجزء من الثانية، والفروق الدقيقة جداً مسموعة في الأصوات المولّفة بعناية والتي تمّ التدرب عليها مئات المرات. النظام لا يشمل فقط الفرقة الموسيقية بل الجمهور وغيرهم من المشاركين أيضاً. الأجساد منضبطة، ومُسمّرة في مكانها، وقد صُممت لتتوافق مع معايير اللباس واللياقة. يجلس المستمعون في مقاعدهم متأنقين بوقار، وفي صفوف صامتة، قد يومأ أحدهم برأسه أو يلوح بأصبعه بلطفٍ واتزان، منتظرين الإشارة لبدء عرضهم، وهو التصفيق الراقي.

الأمر المثير هنا هو ما يخبرنا به هذا التناسق الجسدي عن معنى الموسيقى الكلاسيكية بكونها ضرباً من ضروب النشاط. المعجبون بالموسيقى الكلاسيكية سيتحدثون عن الجمال والمتعة. الموسيقى الكلاسيكية هي موسيقى نظام منسوج بعناية، وبتكرار متوازن، وبشكلية، وتميز رائع ـ ذات قيمة فكرية، إنضباطية وتميز متقن. مسارحها رسمية ـ حتى الملحنون الأكثر مشاكسةً أو الطليعيون منهم في القرن العشرين، الذين يلحنون ظاهرياً أغانٍ للحانات أو للبيانات الثورية، عادةً ما يتم سماعهم في قاعات الحفلات الموسيقية أكثر من سماعهم في الحانات الصاخبة أو خلف متاريس الشوارع. هذا النوع عادةً ما يرتبط اسمه بالطبقة الاجتماعية (كجزء من ثقافة معتبرة)، وبالتعلم (كيف يمكن للمرء أن يصبح مميزاً دون تدريب طويل؟) وبالمال (حضور سيمفونية قد تكون تسلية مكلفة، والأثرياء وحدهم يستطيعون تكريس السنين والمال وتهيئة أنفسهم لأن يكونوا عازفين أو مستمعين مميزيين). غالباً ما كان يتم الترويج لموزارت وبيتهوفن تقادمياً بحسب ما «يجب أن يعرفه» كل مثقف (بتناقضٍ ضمني لما يعرفونه حقاً). بإيجاز، إنها شكل موسيقي لثقافة معتبرة مرتبطة بالطبقة الاجتماعية والسلطة. كما ناقشناه لاحقاً، يلتقط مفهوم بورديو للخِلقة[1] الأسلوب الذي تنتج فيه الأنظمة الاجتماعية المختلفة ويتم إنتاجها من قبل أنواع مختلفة من الممارسات الجسدية. غالباً ما تسير هذه الأمور دونما إدراك، ولكن مع ذلك، هي تكشف الكثير عن الطريقة التي يتم فيها فهم الأجساد وارتباطها ببعضها

(1) بورديو 1977، 1990. (إشارة من الكاتب نفسه).

البعض في مجتمع معين. ومصطلح جسدي واحد بالنسبة للطبقة والسلطة هو خلقة[1] لمراقبة جسدية متأنية، ومتحفظة، ومنضبطة وطيّعة.

السجية والسلطة في الموسيقى هما شيئان نفهمهما بالغريزة أفضل بكثير منه استطراداً أو منطقياً. في قاعة أخرى للحفلات الموسيقية، هذا العالم قد تمّ قلبه رأساً على عقب ـ فنانون يلبسون بشكل عشوائي ومبالغ به وجمهور يتلوى بجنون، والأطراف تتطاير بإيماءات خلاعية. قد تكون الفوضى كُتبتْ تماماً كما كُتبَ النظام الكلاسيكي، بطبيعة الحال، الموسيقى التي تصم الآذان مع الإيقاعات الفظة والنابضة، إنما تعبّر عن الطاقة البدائية الفوضوية والتحدي الفردي بدلاً من التنسيق الدقيق والتميز المتقن الراقي. بل وفي تجمع آخر، قد نجد موسيقى الجاز، فكرية وذات طابع ثقافي، وطِبَاق معقد من الفردية والتنسيق، أو ترنيمة القداس حيث تنشد المجموعة في جوقات منسجمة وفاعلة ألحاناً تلهب المشاعر، مستخدمين أقل الأنغام التشاركية شيوعاً لتوصيل رسالة التضامن والخلاص الجوهرية.

هناك نقطتان هامتان بالفعل هنا. النقطة الأولى، ليست فقط في نوع الموسيقى بل عبر الأنواع المختلفة، كما بالنسبة للموسيقيين وللعازفيين على حد سواء، ملامح مثل التزامن مقابل اللاتزامن، التماثل مقابل الاختلاف، الموزون مقابل المنفلتْ، والرقة مقابل المباشرة جميعها تشكل المصطلحات الجسدية التي تلامس أعصابنا بشكل مباشر وتساعد، من جانب آخر، على الحصول على المعنى الاجتماعي الأساس للعرض. النقطة الثانية، والأكثر أهمية، أنّ هذه الرموز ليست محصورة بالموسيقى بأي شكل من الأشكال ـ وهي تمتد عبر مجالات عديدة في الحياة. يتم مطابقة التنسيق الدقيق في مقطع الكمان عبر الملامح الميكانيكية المتزامنة في العرض العسكري[2] بصعوبة ـ تعرض هاتان الحالتان وبشكل إستعراضي الجوانب المختلفة من تبعية الأفراد لتصميم الجماعة. يُظهر التوحيد المحافظ للملابس الرسمية المتوقع في المناسبات «المؤسساتية» ضبط النفس، والامتثال للسلطة، والانتماء ـ سوغتْ

(1) (habitus): الخِلقة، مجموعة من التصرفات المستفادة اجتماعيا، والمهارات وطرق العمل، التي غالبا ما تتخذ من المسلمات، والتي يتم الحصول عليها من خلال أنشطة وتجارب الحياة اليومية. يعدُ مفهوم «الهابيتوس» من المفاهيم الراسخة في نظرية بورديو في مجال الأنساق التربوية. وقد تناول هذا المفهوم واستخدمه لأول مرة في كتابه نظرية الممارسة في ثمانينات القرن الماضي.يترجم هذا المصطلح في العربية بلفظ «الخلقة أو السجيّة أو النزعة» التي توجه السلوك توجيهاً عفوياً وتلقائياً ويأخذ هذا المفهوم أهميته في نسق المفاهيم المركزية عند بورديو مثل الحقل والرمز والعنف الرمزي. (المترجم).

(2) فوكو 1977. (إشارة من الكاتب نفسه).

الملامح المنضبطة، والمضبوطة، والمشذبة لنبرة حوار الطبقة العليا للتعبير بنفس الدلالات اللفظية ولكن في مضمون مختلف. بدون هذه المعادلة الأساسية للضبط الجسدي مع الطبقة، والسلطة والطاعة، كيف يمكن لشعر الرجال الطويل، والملابس الرسمية الفوضوية، والإيماءات الفظة، والأصوات العالية، أو الموسيقى المشوشة من توفير طريقة سهلة ومتكررة للتعبير عن التسامح، أو الاحتجاج أو مناهضة البنية[1]؟

الجسم الطبي القياسي

إذاً يوجد طب (هذا ما سنكتشفه بالتفصيل في الفصل الثامن). العديد من الدول المتحضرة لديها أنظمة رعاية صحية عالمية، وحتى تلك التي ليس لديها (أميركا، على سبيل المثال) قد يكون لديها أنظمة حكومية معقدة جداً والتي تُرسي القواعد المعيارية للرعاية الصحية وتلتزم بالحقوق الأساسية للحصول على الرعاية. أنظمة الرعاية الصحية هذه تعتمد على فكرة أن كل الأجساد (الأفراد) لديها نفس الحقوق بالرعاية الصحية كما أنها تستند إلى مفهوم الجسد الكوني، وهو جسد يعمل بمقاييس وظيفية موحدة والتي يمكن تقييمها من خلال المعايير الموضوعية. على سبيل المثال، تعتمد الرعاية الصحية هذه الأيام على مواصفات بيروقراطية متزايدة لما يجب أن يكون عليه الجسد المثالي ـ على مؤشر كتلة الجسم، والأوقات الإرتكاسية، وكيمياء الدم، وعملية التمثيل الغذائي في العناصر الغذائية، والحدة البصرية والسمعية، ومقاومة المرض عن طريق التلقيح وعلى العديد من الميزات الأخرى. الهدف من الطب (يتم الآن بشكل متزايد عن طريق الوقاية والتدخلات الترميمية مثل زراعة الورك) هو الحفاظ على الجسم ضمن هذه المعايير الدولية، وعندما يختل، يجب إعادته لما كان عليه بأسرع ما يمكن[2]. وهكذا، يعمل الطب تماماً مثل العناية بالسيارة ـ الإختبار السنوي للطريق أو تفحص العيوب المنحرفة عن المعايير الحكومية الديمقراطية، حيث الإصلاح يعيد الجسم إلى وظيفته ثانيةً.

الطبابة وإدارة الجسد المادي واضحتان بشتى الطرق. ما عليك سوى التأمل بالقانون. في العصور الوسطى، على سبيل المثال، كان من النادر تنظيم الجسد المادي بعيداً عن الاعتبارات الصحية الخاصة به. إلى درجة أنه نُظم، فالفكرة كانت إما للحفاظ على مكانته الاجتماعية

(1) دوغلاس 1973، تيرنر 1969. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) قارن، غراهام وثريفت 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

(على سبيل المثال، عبر قوانين محددة للنفقات على الملابس، أو مواصفات أداء الخدمة العسكرية وهلم جرا) أو لمصلحة الجسد الروحية (على سبيل المثال، في الصيام، مشاركة نصية في الشعائر الدينية، وتنظيم الغريزة الجنسية وقواعد أخرى شبيهة). إلى الحد الذي يجعل الحكومة تتدخل في الأجساد، فاليوم أصبحت الحالة معكوسة. على الرغم من أن بعض البنيان الأخلاقي يبقى (مثل القيود المفروضة على التعري العلني)، والبعض الآخر تلاشى (مثل القيود المفروضة على أشكال عديدة من النشاط الجنسي). كان قد حصل تطور هائل في المكان المناسب، في القوانين واللوائح التي استهدفت الصحة المادية للجسد بحق ـ قوانين تخص التدخين، وشرب الخمور، وتعاطي المخدرات، وتناول الأطعمة السليمة، والتقيد بنطاق واسع من قواعد الصحة والسلامة، والتأمين الإلزامي، وبشكل متزايد، حماية القُصّر. هذه من أعراض المفارقات التاريخية للأولويات، نحن نسمح لمواطنينا أن يؤمنوا بأي شيء يريدونه حول اللّه ووجوده، ولكن لا نسمح لهم بقيادة السيارة بدون حزام الآمان.

العودة إلى الواقع الاجتماعي: عوالم الجسد

إلى حد ما، هذه محطات زهيدة، ولكن في نواح كثيرة فهي من الناحية الثقافية بعيدة المدى أكثر من أي تكنولوجيا جديدة شبيهة بفرنكشتاين. اكتشاف الحمض النووي (الدنا)، وإنتاج أطراف بشرية جديدة من الخلايا الجذعية أو تطوير الأطراف الصناعية المحكومة فكرياً والتي قد تشعر وكأنها مثل تسونامي أو زلزال حيث تمتلك إمكانية تحويل المشهد في لحظة. ومع ذلك، الملايين من الأعمال اليومية الصغيرة تمتلك قوة ذاتية أكثر قرباً إلى النحت المتواصل لتآكل الرياح والماء. فيمكنها إنجاز أشياء لا تستطيع النوازل فعله، مثل تسوية الجبال، ومَلْء أحواض المحيطات، ومراكمة الحجر الرملي والحجر الجيري بسماكة مئات الأمتار. يخلق التاريخ الرسوبيّ المشهد الثقافي الذي يحدد ما إذا كان الزلزال يحول أفق بأكمله أو يمر بسلاسة بدون تأثير.

ما يضفي نسيجاً متماسكاً على الخبرة، ليس كل لحظة كهذه بل العلاقات الضمنية بينهما. لو تتبعنا الروابط بين هذه اللحظات، لرأينا كيف أنّ المعايير بين الجنسين تتقاطع مع مسألة الأكل، ووزن الجسم، والمداخل، والممرات التي يمر عبرها الرجال والنساء. تكمن إنعكاسات الإستقلال الفردي والحيز المكاني وراء ممارسات النأي الجسدية، والخصوصية، وفكرة المراقبة الجسدية كمعيار لتوازن حقوق الفرد والسلطة الجماعية. مصطلحي صقل السيطرة الجسدية

والطبقة لا يكفلان فقط مثالنا عن الموسيقى بل أيضاً الأكل، عبر مطبخ مُترف حيث التميز هو الهدف، وليس إشباع الشهية الشرهة ـ توسيع نفس المنطق يجعل من البدانة مستسلمة للشهية الشرهة ـ وضعف أخلاقي على أساس طبقي. مثل هذا المنطق القابل للتمديد يعترف بكل من الرضوخ والمقاومة ـ عندما نساوي بين السيطرة الجسدية والسلطة، نجعل كلاً من خطوة الأوزة لأفواج الجيش والكرنفال أمراً ممكناً. حيث يمكن للمرء الاستمرار في هذا الوريد التحليلي إلى أبعد الحدود. وكما اعتقد العديد من المنظرين الاجتماعيين، أنه وعلى الرغم من استحالة إختزال الثقافة إلى رمز منطقي جامد وحيد، فإن إدراك الجسد هو أمر تقليدي، وحوارات بناءة ـ وهو قلب الممارسات والمعتقدات حول الجسد والتي تشكل أساس الكثير من الأفعال الاجتماعية، التي نفهمها بَدَاهَةً ونعتمد عليها يومياً للعمل ولفهم تصرفات بعضنا البعض، ولكننا نادراً ما نصيغها بكلمات. بذلك، وبينما ننتقل من لحظة حياتية إلى أخرى، نختبرُ ترابط المعاني المتجذرة في الجسد.

الواقع الاجتماعي هو عملية جسدية ـ نحن نعيش في عوالم الجسد. عالم الجسد، بالمعنى الذي نعرّفه في الفصل الأول، يلتقط كافة العناصر للحياة الجسدية، من الممارسات اللاواعية وعبر المعرفة الاستطرادية عن طريق الدفن والتمثيل. كنا قد وصفنا بعض الجوانب لعالم جسدنا الخاص، ولكن أياً من التجربة الشخصية لعالم الجسد الذي يعيشه/تعيشه هو دائماً جزئي أكثر منه كُلّي، والمصطلح نفسه يشير إلى شيء قد يكون افتراضياً تماماً من الناحية التحليلية. ومع ذلك، فإن مفهوم عالم الجسد مفيد بمعنى وصفي فضفاض لتسليط الضوء على صفتين. الأولى، الشعور بالترابط المنطقي عندما تكون العديد من الأحداث والممارسات المتباينة، تكتسب مع ذلك، الشعور ظاهرياً بالإرتباط أو الألفة الخارجة من رحم معرفتهم الأساسية بالإنعكاسات والمدارك التي يستخدمها الجسد لتكوين السلوك. الثانية، وهي الكونية، الشعور بالحقيقة المطلقة التي تنبثق من الخبرة الباطنية لنفس المسلمات التي يواجهها المرء كيفما تلفت. عوالم الجسد ليست مبهمة، إنها تسلم بالتناقضات، والتعبير الفردي والمعارضة. ومع ذلك، لأن أعمال التخريب تعمل بشكل طبيعي عن طريق قلب المعايير، حتى في الوقت الذي تحول فيه المنطق الأساسي، فإنها لا تزال تنتجه ـ التنافر والتماسك لا ينفصلان.

الطريقة الأخرى لترى التماسك في عوالم جسدنا هي ليس بالنظر إلى كيف أن الخبرات المتفاوتة ترتبط معاً، بل بالنظر إلى الأماكن الخالية على الخريطة، والمناطق المحظورة. مثل معرض «عوالم الجسد» لغينثر فون هاغينز للأجساد المتحللة والمُطراة التي لفتت إنتباه

الرأي العام. مع ذلك، وبشكل ساحر، هناك سؤالان (بحسب ما نرى) لم يسألهما أحد أبداً عن معرض «عوالم الجسد». السؤال الأول هو، «هل هذه الأشياء حقاً هي أجساد بشرية؟ قد تعرّف شعوب من ثقافات أخرى هذه الأجسام بطريقة مختلفة تماماً، لم يعد إنساناً، لم يعد جسداً، بل صار نوعاً جديداً من المخلوقات بحقوق وطاقات مختلفة. نحن، في المقابل، نتقبل التأكيد الضمني بأن الجسد هو الجهاز المادي للإنسان، ولذلك، هذه الأجسام المُطراة تبقى أجساداً بشرية. في الواقع، نواجه مشكلةً فيما لو تصورنا أنها يمكن أن تكون غير ذلك ـ نتقبلها على أنها أجساد حتى وإن أظهرت تحدياً للمنطق، وهذا يذكرنا بـ*هذا ليس غليوناً*[1] للفنان ماغريت. السؤال الآخر غير المطروح هو، «لماذا يعتبر عرض هذه الأجساد علناً أمراً صادماً بالفعل؟» العديد من الثقافات قد فعلت هذا على مر التاريخ، بما فيهم الثقافات الأوروبية حتى قبل نحو قرنين من الزمان (وحتى الآن إذا ما شملتَ الهياكل العظمية التي كثيراً ما تعرض في المتاحف الأثرية). القوة التي صدمتنا ليست نتيجة آلية عرض الجثث ـ إنها مستمدة من هذه الشبكة للمدارك الجسدية المندسة بشكل وثيق تحت عتبة وعينا. حقيقة أنّ أحداً لم يسأل هذه الأسئلة فعلاً يُظهر إلى أي مدى سلمنا بمواقفنا الخاصة. هم المشهد المترسب لأفعال لا إرادية متراكمة والتي توجّه قوة العواصف (مثل المعرض). المحصلة أخيراً هي، إحساس بالأعماق وحقيقة تجربتنا الجسدية المتراكمة. إنه جزء من عالم الجسد.

الاختلاف الثقافي

إذا كان عالم جسدنا غريب، كذلك هو عالم الجسد عند الشعوب الأخرى على حد السواء. أخذنا في وقت سابق، خمسة أمثلة من عالمنا الخاص للكشف والتنفير من بعض جوانب عالم جسدنا الخاص. هنا نطلُ بإيجاز على ثلاثة أمثلة من علم الإنسان لتسليط الضوء على كيفية إختلاف عوالم الجسد.

للقيام بذلك، سنرسي بعضاً من المفاهيم المفتاحية التي ستفيدنا بفهم كل عوالم الجسد.

---

(1) في اللوحة السريالية الشهيرة لماغريت، لوحة مفصلة ودقيقة لغليون بعنوان «هذا ليس غليوناً». وهو ليس غليوناً ـ برغم ما نظنه ـ هو، بدقة متناهية، ليس غليوناً بل مجرد صورة لغليون. كلاهما، المعجبون والنقاد لمعرض «عوالم الجسد» يفسرون ضمنياً بأن كائناً كان قد مات منذ سنوات طويلة ومع ذلك لم يبلى جسد بعد، ولكنه يفتقد إلى الجلد، والعضلات، والأنسجة الأخرى ومع ذلك يقفُ بطريقة رياضية مرحة، الرقص أو التفكير، كجسد إنسان «حقيقي» أكثر منه، كما أزعم، تمثيل، أو تحول أو نموذج حميمي يتماوج بدلاً من المحاولات لإخفاء عجزه الصارخ. (إشارة من الكاتب نفسه).

عوضاً عن الغوص في غياهب الأدب هنا، نفضل تقديم مفاهيمنا المساعدة بالأمثلة. مثل هذه المفاهيم قد تمّ تطويرها من مفكرين بارزين في العلوم الإنسانية والاجتماعية، من فهم فوكو في التخصّص والحوار، عبر نظريات بتلر في مبدأ الأدائية، وصولاً إلى ديلوز وغوتاري في جسد بدون أعضاء[1]. هؤلاء وغيرهم من المنظرين هم مصدر إلهامنا طوال روايتنا التاريخية. بالاعتماد على مجموعة مختارة من النصوص، ولا نقصد الإشارة إلى أنّ كل المفكرين الذين نعتمد عليهم يستخدمون الأدوات المفاهيمية المتناغمة ـ ببساطة، الجسد معقّد ويتطلب مقاربات متعددة بهدف فتح ميادين مختلفة للتحليل. لذلك، نحن لا نتبنى فكرة «دليل الروح» في النظرية الاجتماعية[2] ـ لا توجد مجموعة أفكار بعينها تقودنا إلى كافة الميادين التي نريد ولوجها.

الروح في هورونيا[3] والجسد في الأميركيتين

تصادم بين عالمين في العقد 1620 (1620 ـ 1629): وقف الهورون الهنود وجهاً لوجه مع الرهبنة اليسوعية[4] الفرنسية في ما يسمى الآن أونتاريو. كان الهورون فيما مضى قد التقوا مع الأوروبيين فقط لأول مرة من حوالي عقدين. الآن حفنة من اليسوعيين، سافروا بعيداً إلى ما وراء الحدود نحو مستعمرة صغيرة وديعة مؤقتة تقع في مونتريال، وعاشوا بينهم وحاولوا تحويلهم إلى المسيحية. نعرف عن هذه المواجهة من التقارير التي أعادها مثقفو وبيرقراطيو الرهبنة اليسوعية إلى مقراتهم الرئيسية[5]. تتحدث تقاريرهم بمعظمها عن الحيرة والإحباط.

من أجل تحويل الهورون، كان على الرهبنة اليسوعية أن تترجم اللاهوت المسيحي إلى مصطلحات يستطيع الهورون فهمها. اليسوعيون، مثل بقية المسيحيين الآخرين (انظر الفصلين

(1) من قائمة أطول بكثير: بالر 1990، 1993؛ كسورداس 1994، ديلوز وغوتاري 2004؛ فوكو 1977؛ 1978؛ لامبك وستراثرن 1998؛ ميرلو ـ بونتي 1962؛ شيلنغ 2004؛ 2005؛ تيرنر 1966. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) بمعنى دقيق، ثريفت 2008، 18. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) (Huronia): هورونيا، هي المنطقة الجغرافية في جنوب أونتاريو، كندا والتي تتوافق مع مقاطعات سيمكو وغري. هذا الاسم يعكس أن هذه الأرض كانت المستوطنة الأصلية للهورون الهنود الأميركيين جنوب غرب خليج جورجيا. (المترجم).

(4) (Jesuits): اليسوعيون أو الرهبنة اليسوعية، هي واحدة من أهم الرهبنيات الفاعلة في الكنيسة الكاثوليكية، ومن أكبرها. تأسست على يد القديس إغناطيوس دي لويولا في القرن السادس عشر أيام البابا بولس الثالث في إسبانيا، كجزء من الإصلاح المضاد، وأخذت على عاتقها مهمة التبشير ونشر الديانة في العالم الجديد. (المترجم).

(5) ثويتس 1898؛ تووكر 1964؛ تريغر 1976؛ 1978. (إشارة من الكاتب نفسه).

السادس والسابع)، آمنوا بأن البشر خلقوا من مكونين، الروح والجسد. الروح ربانية وخالدة، والجسد دنيوي وفانٍ. الجسد هو مستقر الصراع اللاهوتي حيث حارب المسيحي الروحي ضد النزعات الغريزية الجسدية للأكل، والجنس، والكسل، والتباهي والغضب.

مع هذا البرنامج، دخل اليسوعيون في المشاكل مباشرةً. عاملهم الهورون بمودة كافية، ولكن ترجمة اللاهوت المسيحي كان يشكل مشكلة حقيقية. لنأخذ فكرة «الروح». آمن الهورون أيضاً بأن البشر تمتلك الروح، ولكن بمسارات مختلفة بعض الشيء من شخص إلى آخر. لسبب ما، كان للبشر أكثر من روح واحدة. بالإضافة إلى الروح المعروفة على نطاق واسع جداً، الـ«أوكي»، التعبير الذي قرر اليسوعيون أخيراً استخدامه لترجمة «الروح» المسيحية، كان يمتلك البشر على أقل تقدير روحاً أخرى ويحتمل أكثر من ذلك، مشكلين صفات أخرى للوجود[1]. علاوة على ذلك، روح الـ«أوكي» لم تكن فريدة من نوعها بالنسبة للبشر. ما أراده اليسوعيون ترجمته مثل «الروح»، في الحقيقة، كان تصنيفاً عاماً للكائن الروحي والذي ضمّ ليس فقط الروح البشرية بل أيضاً الكائنات الخارقة القوية مثل السماء، والأرض، والبحار والمحيطات، والرياح، والصخور والحيوانات. عالم الأرواح «أوكي» صار مأهولاً بكثافة من أشياء آدمية وغير آدمية على حد سواء، حيث الجيد والخبيث معاً.

كيف كان شكل الحياة في عالمٍ كانت فيه الروح والجسد غير متعارضين؟ كانت ممارسات الهورون الجسدية صعبة الفهم على الرهبنة اليسوعية. عزوا ممارسة الجنس قبل الزواج وخارج نطاق الزواج إلى الانفلات الأخلاقي الذي يتوقعه المرء من أبناء الطبيعة الجهلة، ولكن ماذا تقول عندما يأتي حلم ويأمر هذه الشعوب بالإنخراط في الجماع على مرأى ومسمع شخص مريض لكي يساعدوه على الشفاء؟ وبالمثل، بالنسبة إلى اليسوعيين، يقدم الهورون الطعام للضيوف مجاناً، واعتبر هذا جديراً بالثناء إن لم نعتبره كرماً فطرياً ـ عندما كان المطلوب من الضيوف إلتهام كامل الطعام المقدم لهم في الأعياد، حتى وإن كانت الكمية كبيرة جداً تودي بهم إلى المرض، كان هذا بمثابة شراهة غير مفهومة. يمكن أن نورد أمثلة مشابهة لأشياء مثل الملابس والحُلي، والرقص والطقوس، والعنف[2]. على سبيل التعميم، بالنسبة للرهبان اليسوعيين، وللأوروبيين على نطاق أوسع، يمكن للفعل الجسدي أن يعارض الفعل الروحي، أو ربما يعبّر عنه، كمؤشر ظاهري للمعنى الروحي الباطني ـ كلاهما ممكن إذا ما افترضتَ بداهةً

(1) بومدلي 1991. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) روب قبل 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

بأنّ الجسد والروح منفصلين ومتباينين، مع إمتلاك الروح الأسبقية الوجودية. من غير الممكن أن يكون الفعل الجسدي *فعل* روحي لعدم وجود خط فاصل وجودي بين الجسد والروح.

ومع ذلك، هي تماماً فكرة الممارسات الجسدية السفلية للهورون. لم تعبّر طقوس الرقص عن حالة الشفاء، بل شرّعتها أو خلقتها. لو كان الطعام مثل الذرة يجسد قيمة روحية، لعتبرنا الأكل فعل روحي ـ أكل الذرة يعني حرفياً دمج هذه القيمة ـ على مبدأ زيادة الخير خير. وبالمثل، لم يفهم الفرنسيون لماذا كان على الهورون اللطيفين بشكل عام تعذيب أسرى الحرب الايروكواس[1] حتى الموت بطقوس وحشية مطولة، وأحياناً كانوا يأكلونهم أيضاً. لو كان هذا يفيد الحرب روحياً ضد أعدائهم ويلحق بهم الأذى، إذن كلما أوغل أحدهم بذلك، كلما صارت الفائدة الروحية المستحقة أكبر[2].

هذه المسرحية في سوء الفهم المتبادل حصلت منذ قرون مضت، ولكن من المفيد هنا توسيعها لتشمل مواجهات حديثة أكثر. وصفْ الأجناس البشرية (الأثنوغرافيا) للأميركيين الأصليين في الشمال الشرقي يظهرهم بالعموم على أنهم استوطنوا العالم الروحي مثل الهورون. بالنسبة لقبيلة أوجيبوا[3]، لم يكن هناك فارق بسيط بين الكائنات الحية والجامدة ـ اكتسب كل شيء كان قائماً إمكانية أن يكون حياً[4]. أما بالنسبة للهورون، كانت الأحلام عمليات حيّة حقيقية، حيث كان يمكن للإنسان، والحيوان، والأشياء مثل الحجارة والرياح أن تتقمص بعضها البعض بسلاسة. وقد تمت مناقشة وضع مماثل من قبل فيفيروس دي كاسترو وديسكولا لأهالي أميركا الجنوبية[5].

كما يشير إنغولد[6]، فهمنا لهذا صعب جداً من منظور غربي. عندما نقرأ أنّ رجلًا من قبيلة أوجيبوا يرتدي قناعاً حَوَّلَ نفسه إلى دب، أو أحد سكان الأمازون يمكنه تحويل نفسه إلى

---

(1) (Iroquois): الايروكواس، تسمية لرابطة قبائل للأمم الأولى من الأميريكيين القدماء التي اتحدت في منطقة البحيرات العظمى. يسمي الايروكواسيون أنفسهم بـ«هودنوسوني» أي «شعب البيت الطويل» نسبة لفكرة «انشاء بيت طويل ليسع جميع القبائل كعائلة واحدة». (المترجم)

(2) روب قبل 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) (Ojibwa): أوجيبوا أو تشيبيوا هي إحدى القبائل الهندية الكبيرة في أميركا الشمالية من عرق الغونكين، وكانوا يسكنون في المناطق قرب بحيرة هورون. (المترجم).

(4) هالوول 1955؛ 1960. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) ديسكولا 1992، فيفيروس دي كاسترو 1998. (إشارة من الكاتب نفسه).

(6) إنغولد 2000، 95. (إشارة من الكاتب نفسه).

نمر ليجوب الغابة ليلاً، هذا يبدو لنا إستحالة واضحة. قد يرى المراقبون غير الأنثروبولوجيين هذا كدليل على خرافات غير الغربيين السذج ـ يميل المحللون الأكثر تعاطفاً إلى رؤية هذا على أنه تحول مجازي، أو إدعاء من أجل قصة ما أو مجموعة طقوس. ومع ذلك، هي تستند ببساطة إلى إفتراضات مختلفة حول الأجساد والواقع. كما رأينا في الفصل الأول، بالنسبة للغربيين، «الطبيعة» هي حالة مادية ثابتة ـ إما أنت إنسان أو أنت دب ـ هذا كل ما في الأمر. في المقابل، ما تفعله، وما تقوله وتلبسه ـ «ثقافة» ـ يمكن أن تتنوع. من ثمّ يتضح، أنّ إنسان يلبس قناع دب يبقى إنساناً بكل تأكيد، ولو تصرف هذا الإنسان بطريقة مختلفة بشكل مؤقت. ربما يمكن لكل الأشياء أن تكون حيّة وتتمتع بالشخصانية، في وجوديات أجيبوا أو هورون أو الأمازون ـ هذا هو عالم الأرواح الواسع والمتنوع حيث يشارك البشر جنباً إلى جنب مع العديد من الكائنات الأخرى. هنا تتجلى فكرة القدرة على التحول ـ قد يظهر نفس الكائن في هيئة مادية لإنسان أو لدب ـ الشخص ثابت، وليس طبيعته المادية. إرتداء قناع دب يمكنه إذن التأثير على التحول الحقيقي من إنسان إلى دب، ليس في الصيرورة الاجتماعية الأساسية بل في الحالة المادية التي يعيشونها. ونحن على دراية في العالم الذي نعيش فيه مع فكرة التعددية الثقافية ـ حيث يوجد العديد من الثقافات ـ وواقعية طبيعية آحادية ـ وليس هناك سوى طبيعة واحدة. بالنسبة لكثير من المجموعات في الأميركيتين، العكس صحيح ـ يوجد ثقافة واحدة فقط، ولكن أكثر من طبيعة ـ أي واقعية طبيعية متعددة[1].

لم تحصل الرهبنة اليسوعية على أكثر من نجاح فاتر في تحويل الهورون إلى المسيحية، وعندما اعتنق السكان الأصليون المسيحية، غالباً ما كانت تبدو أنها لم تتم عن طريق التحول الوجودي الجماعي كما كان يأمل المبشرون ولكن عبر نوع من التسوية التوفيقية والتي سمحت للطقوس المسيحية بالإستمرار جنباً إلى جنب مع المعتقدات التقليدية في سياقات مختلفة[2]. وليكن ما يكون، هذا مثال توجيهي لنرى كم عمق المعتقدات الوجودية التي تشكل الطريقة التي يعيش فيها البشر من خلال أجسادهم[3]. سنعود إلى موضوع الوجودية هذا لاحقاً ـ حقيقة الجسد.

(1) فيفيروس دي كاسترو 1998. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) ميرت 1977. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) هاريس وروب 2012. (إشارة من الكاتب نفسه).

العلائقية والمادة في ميلانيزيا[1]

لا يوجد مكان في العالم احتلت فيه هذه المواضيع صدارة النظرية الأنثروبولوجية كما هو الحال في غينيا الجديدة. حيث الغرابة في ازدياد، من صيد الرؤوس وأكل لحوم البشر إلى العداوة بين الجنسين على مستوى يصعب علينا تصديقه، العرض الغزير للأجساد المزركشة، والطقوس الجنسية البدائية، وتفصيل طقوس دورة الحياة، وممارسة السحر والشعوذة. من حسن حظ ميلانيزيا كونها منطقة انتفض فيها منظرو الأنثروبولوجيا لتحدي هذه الغرابة المنمقة.

وبعد الإنتهاء من مناقشة الهورون في الفصل السابق، يتوجب التمعن في الغرابة الواضحة للمارسات الجسدية لميلانيزيا ضمن النظام الرمزي المختلف راديكالياً عن ممارساتنا الخاصة. الاختلاف الوحيد الأكثر بروزاً، في كل مكان من ميلانيزيا، هو إعتبار الجسد على أنه مُشَكَّل اجتماعياً ـ تمّ خلق الجسد المادي من خلال علاقات يتم التشارك فيها[2]. غالباً ما يتم التفكير فيها من ناحية المواد الجسدية المشتركة أو المنقولة مثل الدم، والعظام، والسائل المنوي والطعام. المقارنة هنا قد تفيدنا. في القرون الوسطى في أوروبا، اعتُبر الجسد البشري على أنه مُشَكَّل من أربعة سوائل «أخلاط» (الدم، البلغم، الصفراء السوداء والصفراء الصفراء) وهي موجودة بتوازن (انظر الفصل السادس). ولكن تخيل الآن (بخلاف القرون الوسطى في أوروبا) أنّ شخصاً أخذ الدم من أمه، والبلغم من أبيه، والصفراء السوداء من راهب يقيم القداس في مناولته الأولى، والصفراء الصفراء من طعامه. سوف يتطلب تربية الشخص حتى سن البلوغ إدارة منتظمة لهذه المواد، وأحياناً من خلال إقامة الطقوس، وسيكون الشخص البالغ محكوماً للآخرين من خلال علاقات جسدية معينة. هو هذا النمط من المنطق، على سبيل المثال، ليست المتعة الجنسية بحد ذاتها أو الميول الجنسية الثابتة، التي تكمن وراء طقوس قبيلة «اوتورو[3]» في تخصيب المثليين حديثي السن[4] (ينقل السائل المنوي دفق الحياة الذكورية،

---

(1) ميلانيزيا هي المنطقة الممتدة من الجانب الغربي للمحيط الهادي الشرقي إلى بحر آرافورا، شمال وشمال شرق أستراليا. التعبير كان مستعملاً أولاً من قبل غولز دومونت درفيل للدلالة على المجموعة العرقية والجغرافية المختلفة عن جزر بولنيسيا وماكرونيزيا. (المترجم).

(2) نوفت 1993، 201 ـ 203؛ نوفت 1989. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) (Etoro): الأوتورو، جماعة وقبيلة عرقية في بابوا غينيا الجديدة. هم جماعة مشهورة جداً من قبل علماء الإنسان بسبب طقوسهم الجنسية المثلية التي يمارسها رجال القبيلة مع الشباب، ليس من أجل المتعة الجنسية، بل اعتقاداً منهم أنها ستوصلهم إلى مرحلة الرجولة ناضجين وأقوياء. (المترجم).

(4) كيلي 1993؛ نوفت 1998. (إشارة من الكاتب نفسه).

والأولاد في مرحلة دخولهم سن الرجولة يحتاجون لهذا الغرس المنوي بانتظام). بالمثل، وفي أحيانٍ كثيرة، مُقَدّر للأطفال تلقي الدم من أمهاتهم. بذلك، هم يرتبطون بنسب أمهاتهم، وبالأخص إلى إخوتها، عن طريق الدم وبطريقة تخلق روابط وثيقة لمدى الحياة. ولكن هناك مواد أخرى تربطهم بأهْل الأب.

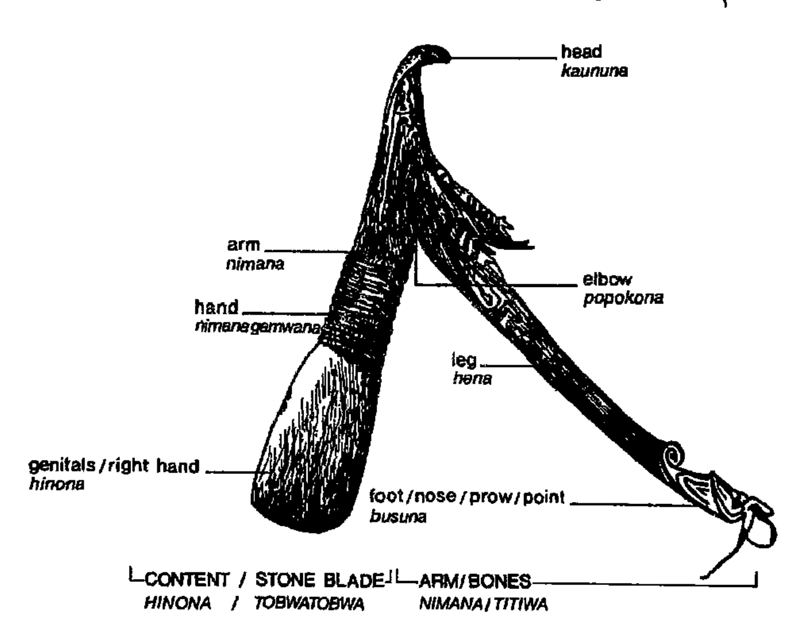
هذه القدرة للمواد الجسدية والأفعال غالباً ما تنتج بديهيات معقدة تماماً، وخصوصاً عندما تتوحد مع الإستقطاب القوي للجنسين، حتى في العداوة، والتي تتسم بها المجتمعات في غينيا الجديدة. على سبيل المثال، إذا اعتبرنا أن السائل المنوي هو شكل لقوة الحياة الذكورية، وإذا كان الرجال يمتلكون فقط كمية محدودة منه خلال حياتهم، عندها تكون طقوس تخصيب الأغرار تضحية تستحق الثناء لأنها تستنزف هذه المادة المحدودة الثمينة لصالح المجتمع ـ بالمقابل، العلاقات الجنسية من أجل الجنس فقط قد تكون خطيرة[1] وبدون مسوغ. وبالمثل، دم النساء قوي وفي نفس الوقت يحتمل أن يشكّل خطورة على الرجال وعلى ذكورتهم. منطق مماثل يكمن وراء الممارسات الأخرى، مثل إحتفالات القبول المتكررة والمعقدة والصادمة للشباب والنساء. صيد الرؤوس والطقوس الجنسية بين مجموعات الساحل الجنوبي في غينيا الجديدة هي بمثابة وسيلة لتخصيص وتوزيع قوة الحياة، والحفاظ على قوة المجموعة، وضمان التجدد الروحي[2]. غالباً ما تضم زركشة الجسد بالألوان الزاهية، مواد يحصلون عليها عن طريق التجارة أو على شكل هدايا مثل الصدف الذي يزين الذراع، وهذه طريقة لعرض حجم العلاقات التي تشّكل الجسد[3].

في نفس السياق، المواد الجسدية مثل الزينة يمكن أن تكون أكثر من مجرد رموز لهذه العلاقات. كثيراً ما تكون هي *نفسها* العلاقات. كما أنّ الأجساد مشكّلة من خلال تبادل المادة، هكذا هي المواد قد صاغتها تلك العلاقات أيضاً. الأجساد والمواد هما معاً موضوع لنفس القواعد، ونفس الإستعارات، ومن ثمّ يمكن لكل من الأجساد والمواد أن يكونا أقانيم بشرية، كما أنهما يمكن أن يكونا جزءاً من الفرد[4]. مثل هذا الإدعاء يبدو محض هراء ـ بالتأكيد الإنسان فقط يمكن أن يكون بشر ـ وحكماً حدود هذه الفردانية محصورة بالجسد

---

(1) نوفت 1993، 221. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) نوفت 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) ستراثيرن 1971. (إشارة من الكاتب نفسه).
(4) ستراثيرن 1988. (إشارة من الكاتب نفسه).

(البشري). هذا لا يشكّل أساساً الحالة في ميلانيزيا، ومع ذلك، ما يجعل الشيء بشراً هي ليست مجموعة الخصائص المادية المستمدة من مادة واحدة، الكائن البيولوجي، بل المدى الواسع من العلاقات[1]. ربما يكون فأس سابريل خير مثال هنا (الشكل 1) الذي صنعه شعب سابريل الذين يقطنون الجزيرة المرجانية الإستوائية قبالة بابوا غينيا الجديدة. أجزاء مختلفة من الفأس تحمل نفس الأسماء كتلك التي تحملها أعضاء مختلفة من الجسد البشري، ومثل الجسد، تمتلك الفؤوس نبتة *الهينونا* (نبات اللفت)، مادة حيوية أو قوة الحياة[2]. الفأس، مثل الجسد، يمكن أن يشارك بالعلاقات، وعند وفاة أحدهم (إنسان)، يجمع الشعب الفؤوس مع الطعام لتحضير «الجثمان» والتي يتم فيما بعد فصلها، تماماً مثل البشر، كما يعتقدون، أنهم ينفصلون عن علاقاتهم عند الموت[3].



الشكل 1: فأس سابريل (باتاغليا 1990: 9، تمّ نسخه بتصريح من مطبعة جامعة شيكاغو).

البشر والأشياء (وبالطبع النباتات، والحيوانات، والقبائل وهلم جرا) في ميلانيزيا مشكلين من العلاقات. على هذا، تكون الفردانية بالأساس *علائقية*. حيث أن البشر في الغرب يرون أنفسهم تقليدياً كأفراد (كيانات فردية لا تتجزأ)، بينما البشر في ميلانيزيا كيانات فردية مقسمة، وفي أحسن الأحوال، قابلة للتقسيم[4]. إن حركة المواد والأشياء في علاقاتهم المتبادلة

(1) باتاغليا 1990؛ فولر قبل 2004؛ ستراثيرن 1988. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) باتاغليا 1990، 40. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) باتاغليا 1990، 177 ـ 178. (إشارة من الكاتب نفسه).
(4) مصطلح «كيانات فردية مقسمة» نشأ في الأثنوغرافية الهندية (ماريوت 1976) واستخدمته ستراثيرن في مناسبتين فقط. مصطلح «قابل للتقسيم» يلتقط بدقة أكبر النمط المعين للشخصانية التي تتابعها في ميلانيزيا.

تعني أن أجزاء من فردانية الشعب، وأجزاء من أجسادهم، يمكن فصلها وتبادلها. لذلك، الفردانية لا يحكمها الجلد. يحمل هذا المفهوم العلائقي مضامين هامة خصوصاً لكيفية فهم النوع، بدلاً من كونه شيء تحدده الأحياء الداخلية للجسد (المنظور الفردي الغربي)، فالنوع هو أيضاً علائقي. وهكذا، يظهر النوع بشكل مختلف وفي ظروف مختلفة، معتمداً على الوضعية التي يتخذها الفرد ضمن علاقة خاصة. وكما صاغتها ستراثيرن، «تمّ تقديم الجسد المادي كذكر أو أنثى حصرياً بسبب تأثير الطقوس الخاصة ـ لا يتم فهم البشر آلياً.... على أنهم جنس أحادي[1]». إذن، البشر الذكور، من الناحية البيولوجية، يمكن فهمهم كإناث ضمن أنماط محددة من العلاقات (عادة العلاقات التبادلية)، ويمكن للمواد أيضاً أن تأخذ شكلاً أو مظهراً من صفات مختلفة بحسب الجنس أو النوع، لأنها هي أيضاً علائقية[2].

تكريم في الجزائر

لو زرت منزل فلاح في القبائل التقليدية في الجزائر في الخمسينيات، لوجدت نفسك تدخل بيت من غرفة واحدة مع زريبة منخفضة إلى اليسار، وركن الموقد إلى اليمين، ونول منتصب، وبندقية بجانب الجدار الخلفي (الشكل 2 أ). وكضيف، سيجلسونك أمام الجدار الخلفي، قرب الموقد، أمام النول. إجلاسك قرب الحائط الذي دخلت من جانبه يُعدُ إهانة مشينة ـ «حائط الظلام» كان أيضاً مكاناً للأسرّة التالفة، وللأشياء عديمة النفع، وللمريض أو الميتْ، وبمعنى أوسع هو مكان للمواد غير المطبوخة أو «الطبيعية»، كالحيوانات، أو لنشاطات[3] سرية أو ليلية. في الواقع، إجلاس أحدهم مقابل «حائط الظلام» كان يعادل استقبالهم بإزدراء ـ وهذا يضع شرفهم موضع تساؤل.

هل مثل هذا التفصيل له أهمية بالفعل؟ هذا المثال مأخوذ من واحدة من أكثر الدراسات

يأخذ هذا النمط أهميته من خصوصيته، وذلك لوجود أشكال متعددة من الشخصانية العلائقية في الحاضر والماضي على حد سواء (فاولر قبل 2004)، بما فيها الأفراد القابلين للإختراق (حيث يُنظر إلى البشر كأوعية قابلة للإختراق، في الهند مثلاً (بوسبي 1997). الشخصانية العلائقية تمتلك أيضاً علاقة معقدة مع مفاهيم أكثر فردانية. الحالة هنا ليس أن بعض الناس هم أفراد والبعض الآخر يمكن تجزئتهم، بل بالأحرى، هذه الأنواع المختلفة من الشخصانية، تقريباً، هي شائعة في المجتمعات المختلفة وغالباً ما تبرز، تقريباً، بأنواع مختلفة من الأوضاع (قارن بريتن وهاريس 2010). لمزيد من البحث، انظر فاولر قبل 2004. [إشارة من الكاتب نفسه).

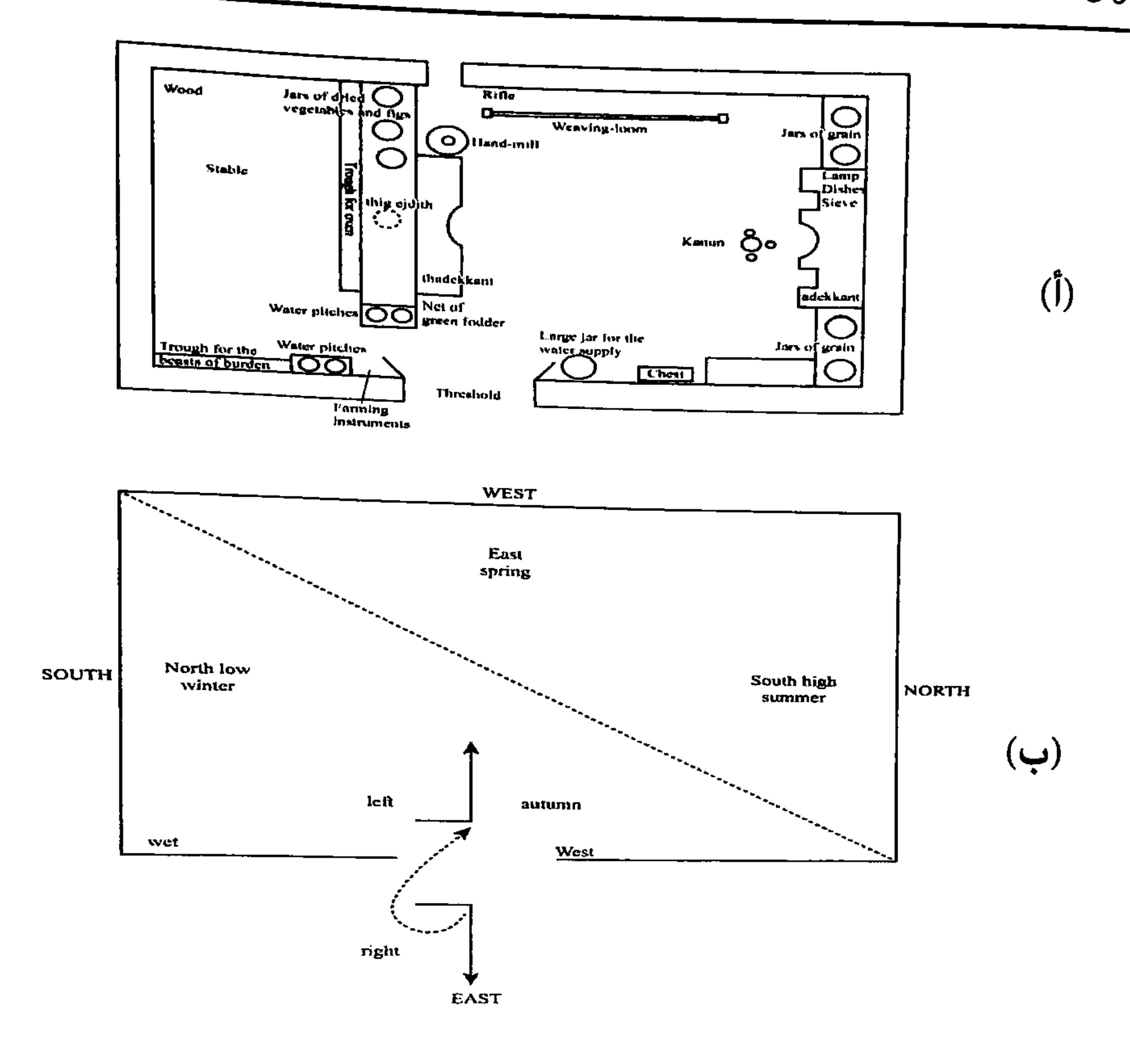
(1) ستراثيرن 1988، 122. [إشارة من الكاتب نفسه).

(2) ستراثيرن 1988. [إشارة من الكاتب نفسه).

(3) بورديو 1990، 272 ـ 273. [إشارة من الكاتب نفسه).

في وصف الأعراق البشرية شهرةً في القرن العشرين، تحليل بورديو لثقافة القبائل، ويُعدُّ شهيراً بالتحديد لجهة كيف أنّ بورديو يوضح العلاقة بين المكان، والممارسة الجسدية، والزمان والمعنى، من خلال مفهومه للخِلقة أو النزعة، وهي تلك الأفعال الجسدية المكررة، غير الواردة والتي قد تعرضنا[1] لها للتو بإيجاز. تمّ بناء عالم القبائل عن طريق المنافسات المنتشرة بين الذكور والإناث، وبين النور والظلام، وبين العام والخاص، وبين الحار والبارد، وبين الجاف والرطب، وبين الشرق والغرب، وبين تعاقب الليل والنهار، والصيف والشتاء. البيت، على سبيل المثال، شكّل عالماً مصغراً لهذه الفوارق، وميّز بين مناطق مخصصة للنساء، والظلمة، ومواد ما قبل الثقافة، والخصوبة، والمرض، والموت، ومناطق مخصصة للرجال، والتفاعلات العامة، والضوء والحرارة (الشكل 2 ب). مع ذلك، لم يتم ذكر هذه التقسيمات بصراحة شديدة وبشكل إجمالي ـ تمّ تلقينها بطريقة مواربة، من خلال التقول والتلميحات، ومن خلال نماذج الحركة المناسبة لأنواع مختلفة من الأجساد. وهكذا، فضّل الرجال والنساء الأطعمة المختلفة ـ المُجففة، والأطعمة الحارة التي تؤكل في وسط الغرفة كانت ملائمة أكثر للرجال ـ الوجبات المغلية والرطبة كانت أكثر ملائمة للنساء. كان مكان الضيوف في ركن معتبر بالقرب من موارد رزق الأسرة ـ بندقية الرجل، ونول المرأة. كان الموتى يُغسلون عند مدخل الزريبة إلى اليسار، وجَعلْ الضيف ينام في العليّة فوق الزريبة كان بمثابة إهانة، حيث كان ذلك أشبه بمقارنة نومهم مع موتهم. غالباً ما كانت تجري الطقوس المحرمة في أماكن خطيرة أحياناً مثل العتبات والمداخل.

(1) لا بدّ من الإشارة هنا بأنّ أفكار بورديو ليست بعيدة عن النقد (على سبيل المثال، سميث 2001). (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 2: المكان والجسد: بيت القبيلة (أ) رسم بياني للبيت (وفقاً لـ بورديو 1990، 272، أعادت رسمه فيكي هيرنغ). (ب) مخطط إجمالي لمنزل بريري (بعد بورديو 1990، 280، أعادت رسمه فيكي هيرنغ).

يفصّل بورديو الطريقة التي شُيد فيها البيت بشكل منظم جداً، وكان لهذا البناء كبير التأثير على الجسد[1]. الصفات والمنافسات المنسوبة إلى المكان كانت شبيهة بتلك التي عرّفت الأجساد الذكورية والأجساد الأنثوية. علاوة على ذلك، كان هناك أشكال بارزة لشرف الرجال والنساء، والذي تمّ تعريفه مكانياً كذلك. المرأة المحترمة جعلت البيت منتجاً وخصباً، وكانت قليلة الخروج منه. الرجال، بالمقابل، حرثوا وتاجروا، واشتغلوا بالسياسة وقاتلوا خارج البيت ـ كافة النشاطات الجسدية ـ الرجل الذي يمضي وقتاً طويلاً في البيت كان يُعتبر مخنثاً ومشبوهاً ومُهملاً سياسياً. تمّ التعبير عن نفس القيم من خلال أشكال أخرى من الأفعال. الرجل الشريف عاش على «مبدأ الشرف»، جاهز دائماً للقتال إذا ما تعرض للإهانة أو دفاعاً عن أملاكه وأرزاقه، ومصالحه، وأصدقائه أو عن المرأة. يناور ببراعة وبرؤية بعيدة مع الحلفاء

(1) بورديو 1990. (إشارة من الكاتب).

السياسيين ويختار التوقيت الصحيح لمثل هذه المسائل، كما هو الحال عند الرد بالمثل على الإهانة والهدايا على حد السواء تجنباً للعار. هذه الجهوزية للتصرف قد ظهرت بعدة طرق إضافة إلى الكلمات والعمل ـ الرجل الشريف كان معروفاً علناً من سلوكه حيث يمشي بنشاط وحذر، وهو متوتر ومتأهب.

تحليل بورديو للرجل الشريف لم يُظهر فقط كيف أن المكان والسلوك قد شُيدا بالقيم مثل النوع، وهي نقطة تطرقت إليها العديد من التحليلات. عوضاً عن ذلك، أظهر لنا كيف يعمل هذا المنطق العملي ـ مدى ثباته، أي هيكل معمم برز من السلوك غير المكتوب، والذي ببساطة يمارسونه الناس على طريقتهم من خلال المجريات اليومية، باعتبار أن البشر ترعرعوا ضمن ثقافة، وتعلموا أن يكونوا على سجيتهم، ضمن مجموعة من «النزعات التوليدية». تتألف النَزْعَة من مجموعة من المبادئ التعريفية المعممة ـ «الرجال س، النساء ع». وهذا بدوره يوفر الأدوات الأساسية لكيفية «اختراقها» بطريقة منطقية ثقافياً ـ كيف يمكن للإنسان أن يتصرف في هكذا موقف؟ ما هي طقوس السلوك المناسبة في وقت محدد من السنة؟ المهم هنا هو ليس فقط كيف ينتج البشر السلوك من خلال هذا المنطق العملي، بل كيفية تجسيد[1] هذا المنطق العملي. فهي راسخة في الهويات الجسدية مثل النوع والعمر وفي الصفات الجسدية مثل الذكورة والشرف. وتمّ عرضها وتفسيرها من خلال العادات الجسدية، ليس مجرد عروض درامية مثل القتال والطقوس، بل عبر التنفيذ الماهر للواجبات اليومية مثل الزراعة، والطبخ، والحياكة، والأكل وصولاً إلى أصغر التلميحات والعادات. في كل حالة، لا يجدُ الناس طريقهم من خلال الأفكار الواضحة لـ«ما الذي أفعله الآن؟» ولكن من خلال المعرفة غير الإستطرادية أو المنطقية، وهي العادة والخبرة.

علم الوجود العملي[2]

بالخبرة، أعظم شيء في الأجساد هو حَدْسها. نختبر الأجساد على أنها حقيقية، ولكنها محكومة بالثقافة. السعي البريطاني العظيم لتصحيح الإصطفاف سيكون على الأرجح محيراً لعلماء إنسان الهورون، أو الميلانيزيين أو القبائل كما هي ممارسات مثل الإحتفالات بأرواح الموتى، وطقوس تخصيب الأغرار أو المشاجرات للحفاظ على شرف أحدهم محيرة لعلماء

(1) قارن فوكو 1977. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) لمزيد من المشاركة المفصلة لهذه الأفكار النظرية انظر هاريس وروب 2012. (إشارة من الكاتب نفسه).

الإنسان الأوروبي. بل وفي كل حالة، تشكّل الأعمال اليومية البسيطة الحالات التي تبني عالم الجسد المميز. بالمقابل، تعرض عوالم الجسد المختلفة بوضوح الطبيعة المشروطة لهذه الممارسات والمعتقدات.

ولكن التنوع الثقافي والصدفة التاريخية للجسد، تأخذنا بشكل غير متوقع إلى عش الدبابير الفلسفي. ما هو «الجسد»؟.

ما هو الجسد على أيّ حال؟

ردة فعلنا الفطرية بسيطة. نفترض بأن الناس قادرة على فهم الجسد بشكل مختلف، ولكن الجسد الحقيقي بحد ذاته والمواد المادية، تبقى كما هي تماماً. بعبارة أخرى، الجسد الحقيقي هو الشيء «الطبيعي» أو «المادي» نفسه ـ ما كنا بصدده هو مجرد تفسيرات ثقافية متنوعة للجسد. بعد كل ذلك، يكشف الفهم العلمي الغربي للجسد عن «حقيقة» مشتركة ـ تعمل الأدوية على البشر الذين لا يفهمونها أو يؤمنون بها. هذا الموقف قائم على نطاق واسع عبر العلوم البيولوجية، وفي العديد من مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومن الناس العاديين، والسياسيين الذين يهندسون السياسة العامة وهكذا دواليك. على سبيل المثال، يوافق هذا الموقف على الدراسات التقليدية للجنسين، التي بدأت بالتمييز بين «الجنس» البيولوجي و«النوع» الثقافي.

تراكم وشنّ إنتقاد حديث لهذه «النظرة المعيارية عن الجسد»، في علم الإنسان، وعلم الإجتماع والدراسات الثقافية، يبدأ مع إنقسامها بين المدرسة «الطبيعية» والمدرسة «البنائية». الإنقسام بين الطبيعة والثقافة كان مركزياً لجهة رأي الغرب عن الكون على الأقل منذ القرن السابع عشر (انظر الفصل السابع). وهي واحدة من سلسلة ما يسمى الثنائية الديكارتية، نسبةً إلى الفيلسوف رينيه ديكارت. الإنقسام الطبيعي ـ الثقافي ليس معتمداً على التحقيقات العلمية، بل على الإزدواجية المفترضة حول كيف يعمل العالم ـ العقل مقابل الجسد، الذكر مقابل الأنثى، والثقافة مقابل الطبيعة. ونظراً لهذه الثنائية، من الصعب تجنب تفضيل واحد من القطبين المتنافسين. لو افترضنا وجود الجسد المادي الذي يسبق الثقافة والذي هو «الجسد الحقيقي»، فهذا الموقف كان قد أخذ مصطلح «الطبيعية». هكذا حجة تقول أنه بقدر ما «يعتقد» الشامان الأمازوني من أنه يستطيع التحول إلى نمر، فهو ببساطة لا يستطيع، فهذا مستحيل. وبالتساوي، لا يمكن لفأس سابريل *حقاً أن* يصبح إنساناً أبداً. في أقصى حالاتها، ترى الطبيعية أيضاً تصرفات الإنسان من خلال موشور الحتمية البيولوجية حيث

تقدم البيولوجيا القول الفصل في شرح العلاقات الاجتماعية، سواء من الناحية الأكاديمية أو في الحجج الشائعة مثل، لماذا «الرجال من كوكب المريخ والنساء من كوكب الزهرة». الإستنتاج هو أن السكان الأصليين يمكنهم أن يعتقدوا كما يشاؤون في ما يخص الجسد، ولكن نحن (ومن خلال البحث العلمي للجسد البيولوجي) نعرفُ الحقيقة الخالصة عنه.

الموقف النقيض هو البنائية الاجتماعية، التي تعتقد بأن الجسد هو بناء إحتماعي بشكل كبير ـ ما يعني، أنه يتنوع عبر الزمان والمكان إلى درجة عدم وجود ما يذكر للتساؤل حول الروابط البيولوجية والمادية. عوضاً عن ذلك، نحتاج إلى التركيز على كيف أن العوالم الاجتماعية المتباينة تعطي معناً وتنتج الجسد. ربما يوجد هناك جسد طبيعي ومادي في مكانٍ ما يقبع تحت الجسد المبني اجتماعياً، هكذا يقول أصحاب النظرية البنائية الاجتماعية، لكن هذا لا يجدي نفعاً في تصوير الاختلاف *الثقافي*. معظم الأدب النظري حول الجسد تمت كتابته من وجهة نظر بنائية[1]. تدفعنا البنائية بشكل مفيد لننتبه إلى العوامل التاريخية والاجتماعية وهي إستجابة مفهومة بالكامل تجاه التركيز غير التاريخي على الأحياء والطبيعة. وفي أقصى حالاتها، مع ذلك، يمكنها تدوين الجسد المادي من خارج الوجود[2] بالكامل، كما أنها فشلت في شرح لماذا أنظمة متشابهة لعلاقات الجنسين (مثلاً) نهضت فجأة في العديد من المجتمعات غير المرتبطة جغرافياً. وأكثر الأفكار إشكالية من بين الكل، أنها تستمر بالإيمان في إنقسام الطبيعة ـ الثقافة، حتى ولو فضلت الطرف المعاكس من الطبيعية.

استهدف نقاد الفكرة المنطقية للجسد إختلاف الثقافة ـ الطبيعة. جوديث بتلر[3]، على سبيل المثال، تعتقد بأنّ الأجساد غير محددة الجنس، بل نُسب لها هذا. مثلاً، عندما يصنّف الأطباء المواليد الجدد إما ذكوراً أم إناثاً، فهم يتجاهلون التغيرات الصبغية أو التغيرات المظهرية في الأعضاء التناسلية، أو يقومون بشطبها كأنها «تشوهات نادرة» ـ ومع ذلك فإن الجنس ليس حقيقة بيولوجية مطلقة تسبق النوع المشكّل اجتماعياً، فهو من الناحية الاجتماعية، مشكّل ذاتياً. النقاش الأكثر عمومية لا يتعامل مع كيفية تصنيف الجسد وتحديده بل كيف ولدَ

(1) انظر، على سبيل المثال، بورديو 1977؛ 1990؛ فوكو 1977. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كيربي 1977. من الواضح أننا نتستر على كمية كبيرة من الأدب هنا وليس لدينا الرغبة الإشارة إلى أن كل النسخ البنائية كونت الجسد المادي بالكامل. (قارن أحمد 2008) ـ ولكن حتى في الموضع الذي تمّ أخذ الأحياء فيه بعين الاعتبار، لا زالت في كثير من الأحيان تُعتبر معاكسة للثقافة، ومع ذلك فإن قطبي الطبيعة والثقافة يبقيان متضادين من دون جدوى (ديفيس 2009). (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) بتلر 1990؛ 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).

فعلياً[1]. ببساطة، يولد الجسد ضمن منظومة علاقات اجتماعية ـ من هنا، لا يوجد أي جزء من الجسد مجرد «طبيعي» أو «بيولوجي» بشكل دائم. حيث يُنظر إلى الطفل عن طريق الإتصال الجنسي، وتعكس مورثاته الجينية المحددة العلاقات الاجتماعية المُنظِمة للتزاوج داخل مجتمعها، والنظام الغذائي للأم والظروف المعيشية يشكلان الطفل بشكل وثيق داخل الرحم. منذ لحظة الولادة فصاعداً، يجتمع الأكل، والعمل، والصحة داخل منظومة العلاقات الاجتماعية التي تؤثر على نموه، مثل أعباء المرض، والتوتر، والعنف، والطبابة والتحولات الجسدية. التركيبة البيولوجية للإنسان مرنة وتستجيب بشتى الطرق، من المنزلة الرفيعة التي نراها في طبقات المجتمع الراقي في العديد من المجتمعات، إلى عظام ذراع لاعب التنس غير المتناظرة، والذي يحتاج مقبض مضربه لأن يكون أكثر سماكة بمقدار 30% عن نظيره[2]. في الطب، اعتقد لوك أنّ البشر يمتلكون «بيولوجيا محلية» وليس «بيولوجيا كونية». الاختلافات بين النساء الأميركيات واليابانيات في أعراض سن اليأس، على سبيل المثال، ليست فقط بسبب التأويلات الثقافية المختلفة لنفس الأعراض البيولوجية ـ بل لأن المجموعتين من النساء يختبرن فعلياً ظروف جسدية مختلفة[3]. بمعنى آخر، لا يوجد تعارض بين الجسد «البيولوجي» الكامن والمظهر الخارجي للجسد «الاجتماعي». لو نزعتَ التاريخ الاجتماعي عن تصرفات الجسد في العالم، لن يكون لديك جسد «طبيعي» ـ ببساطة لن يكون هناك جسد إطلاقاً[4]. كاستنتاج، من الناحية التاريخية، لا يوجد جسم بشري واحد تمّ فهمه بشكل مختلف

(1) ومن المثير للإهتمام، تمّ تطوير هذه الحجة بأحسن صورة من قبل العلماء في فرعي الفكر الاجتماعي والذين وجدوا أنفسهم في الواقع مدفوعين للتعامل مع العقد وإشكالات الجسد المادية ـ يدرس علماء الآثار البقايا البشرية (مثلاً، سوفار 2006) وعلماء الإنسان الطبي (مثلاً، لوك ونغوين 2010). (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) سوفار 2006، 72. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) لوك وكوفرت 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) استوحينا جزءاً من نقاشنا هنا من نقطة الإتفاق والاختلاف مع مجموعة من علماء الإنسان الذين شرعوا في تنشيط الجدل حول نظرية الوجود (كيف هو العالم فعلاً) بدلاً من نظرية المعرفة (كيف يرى البشر العالم). علماء من أمثال هولبراد (2007) أثاروا قضية هامة جداً من أجل البحث في العوالم الأخرى التي يعيش فيها البشر ليس على أنها مجرد تمثيل خاطئ للعالم «الحقيقي»، بل كأماكن يتم فيها تطبيق قواعد مختلفة، وفروقات وجودية حقيقية ـ الغيرية ـ يمكن تلمسها. من جهة، نحن نتفق مع هذا ـ نحن بالتأكيد نقبل حقيقة الاختلافات بين المقومات الثقافية المختلفة ـ الأجساد مختلفة بالفعل ويمكنها فعل أمور متنوعة. من جهة أخرى، لا يمكننا قبول فكرة عدم وجود أمور مشتركة بين هذه العوالم، وأن البشر في مقوماتهم المتنوعة ليس لديهم قاسم مشترك. لو هذا ما كان عليه الحال، لتعذر علينا المقارنة أو الترجمة. علاوة على ذلك، وجهة النظر هذه لا تترك المجال أمام العالم المادي للتدخل في أكثر من المنطق المبتذل (هاريس وروب 2012). (إشارة من الكاتب نفسه).

في محطات زمنية مختلفة. هناك العديد من الأجساد المتنوعة والمختلفة بشكل وثيق من الناحيتين الاجتماعية والبيولوجية.

هل يترك لنا هذا أية أسس لمقارنة الأجساد؟ قد يعتقد أصحاب النظرية البنائية الاجتماعية بأنّ الأجساد خاصة جداً بالنسبة لمحيطها الثقافي والتي يصعب علينا مقارنتها ـ في ما تمّ فهمه من أن الجسد البشري يختلف كثيراً من محيط إلى آخر. سنأخذ موقع آخر مختلف قليلاً. مثل هذه الحجج دونتْ المادية البيولوجية للجسد من خلال تصور أنّ الجسد يصبح مرناً بلا حدود وطيّعاً بين يدي المجتمع[1]. وبالمقابل، سنشير إلى أنّ الجسد يشكّل تحديات وجودية مشابهة في كافة المجتمعات. الأجسام تحتاج إلى تغذية، لكن المورثات المكتسبة تعبر عن نفسها ـ وعند الموت، ستتوقف العمليات الأيضية[2] حتماً. القول بأن كافة المجتمعات عليها فهم هذه الأمور ليس حتمياً. يوجد تاريخ مشترك للجسد البشري والذي يتفق مع تفاضله التاريخي. العلاقات بين الجنسين مبدعة ومتميزة، ولكنها غير منظمة تماماً. وتاريخ الموت هو تاريخ الأساليب المختلفة حيث أبدع البشر، وشقوا مساراتهم، وفهموا التغيرات الأيضية. وتاريخنا التطوري يتضمن كيف تغير الحمض النووي كيميائياً وكيف هاجر الإنسان اجتماعياً وشكّل مجموعات في كل أنحاء المعمورة معاً. هو هذا التاريخ المشترك الذي يسمح لنا بإجراء مقارنات بين المجموعات المختلفة تماماً بدون فرض تصورنا عن الجسد على الآخرين. نحتاج لأن نهتم في كل من الاختلاف والتشابه إذا ما أردنا أن نفهم الطرق المعقدة حيث أنواع متعددة من الأجساد البشرية كانت قائمة من خلال التواريخ القديمة التي نتتبعها من الفصل الثالث وحتى نهاية الفصل الثامن. الجسد، كما سنرى، هو المحصلة النهائية لهذه التواريخ المشتركة المعقدة والإلتزامات العملية اليومية.

مصطلحات التحليل

مع هذه المقدمة الواسعة، نحتاج الآن لوضع الخطوط العريضة لمحاور التحليل التي سنلجأ إليها لدراسة عوالم الجسد والتي نغطيها من بداية الفصل الثالث وحتى نهاية الفصل الثامن. علماً أنّ اللمحات الموجزة في وصف الأعراق البشرية التي تمّ التطرق إليها سابقاً تشير إلى كل من الاختلاف والتشابه بين عوالم الجسد. الموضوع لا ينصب على إظهار التشابه الذي

---

(1) انظر أحمد 2008 لتوليفة مهمة لهذه الحجة. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) (metabolic): الأيض أو الإستقلاب أو التمثيل الغذائي. تختلف ترجمة هذا المصطلح بإختلاف الدول العربية لذا وجب التنويه. (المترجم).

قد يكون موجوداً بين العوالم التي نكشف عنها في التاريخ الأوروبي وتلك الموجودة لدى الهورون في ميلانيزيا أو عند القبائل ـ الأبعد من ذلك ـ ولكن هذه الحالات وعالم جسدنا الخاص يزودنا ببعض مفردات التحليل.

«الوجوديات العملية، والتجسيد والشخصانية». علم الوجود هو نظرية الوجود ـ أنواع الأشياء التي من المحتمل أن توجد أو تحدث ضمن واقع معين ـ على سبيل المثال، في علم الوجود الخاص بنا (قارن الفصل السادس، والسابع والثامن)، فإننا نميز بين الأجساد والعقول بينما في الوجوديات الأخرى، على غرار المثال عن الهورون، نرى أن مثل هذا التمييز لا معنى له. وبالمثل، في علم الوجود الخاص بنا، قد تمّ فهم البشر على أنهم أفراد محكومين وأنّ هويتهم وقدرتهم على إتخاذ خيارات أخلاقية تبقى ثابتة وهم ينتقلون من وضع إلى آخر. وبالمقابل، في بعض الوجوديات الميلانيزية، تمّ فهم هوية البشر بأنها تتغير وهم ينتقلون من منظومة علاقات اجتماعية إلى منظومة أخرى. مثل هذه المبادئ الوجودية نادراً ما يتم التعبير عنها صراحةً بكلمات كثيرة جداً ـ بدلاً من ذلك، تتمّ ممارستها في الطقوس والتصرفات العملية، كما ورد في الأمثلة التي ناقشناها سابقاً.

في هذا الكتاب، نحن لا نقارب الأجساد على أنها تمتلك عقولاً ذاتية وأنّ تقييم البيانات الحسية تمّ تغذيتهم بها عن طريق الأعضاء مثل العيون. هذا الوضع يفصل العقل عن الجسد والعقل عن العالم ويعود بنا إلى الثنائية الديكارتية التي كنا قد انتقدناها مؤخراً. عوضاً عن ذلك، نحن نقارب الأجساد على أنها كائنات نشيطة وحساسة وقد رُمي بها في داخل عوالم خاصة. يصفُ «التجسيد» الأسلوب الذي يختبر به البشر العالم من خلال أجسادهم، فهو عالم هم جزء منه على الدوام، حيث يقودنا بإتجاه الصفات الحسية للأماكن والأشياء. هذه دعوى ليست لعلم الظواهر الكونية، لكنها مؤرخة خصيصاً بحيث تكون طبيعة التجربة مكشوفة أمام الخلفيات التاريخية، والمادية والاجتماعية[1]. التركيز على التجسيد يؤكد على عقيدة محورية لهذا الكتاب ـ وفي معرض إنتاج العالم، ينتج البشر أجسادهم في نفس الوقت، ويحصل هذا من خلال التعلم على الحركة، والكلام والعمل في طرق معينة وهذه الطرق بحد ذاتها معززة ويتم تعليمها للآخرين. بذلك، نجدُ أن مصطلح «عالم الجسد» في هذا السياق يلتقط بدقة الطبيعة التشاركية التأسيسية للجسد والعالم ـ كلاهما يظهر من خلال بعضهما البعض وجودياً من خلال الممارسة.

(1) هيدغر 1962. (إشارة من الكاتب نفسه).

وعليه، وبشكل أساسي، عوالم الجسد هي الوجوديات العملية. هذا نوعاً ما مصطلح ثقيل وتمّ إطلاقه لإلتقاط الإحساس الذي يفكر به الناس بشكل تجريدي من خلال القيام بأمور بطرق تاريخية محضة. إنه يعبّر عن العلاقات الداخلية المنطقية بدون منهجية ثابتة. كما أنه يشير إلى كيف أن البشر وأجسادهم المرتبطة بالعالم هي ليست مسألة طرق وأساليب مختلفة في فهم نفس الأمر، بل بالأحرى، هي الطرق والأساليب حيث الأجساد المختلفة والعوالم المتنوعة تظهر من خلال الممارسات التي تمتلك تأثير وجودي حقيقي. بين دفتيّ هذا الكتاب، نبحث عن دليل حول تغير وتطور هذه الوجوديات الجسدية عبر الزمن، بالأخص في اللحظات المحددة من التحول الذي نبحث فيه. كيف تغيرت العلاقة بين أجساد البشر والحيوانات في الوقت الذي بدأ فيه البشر بالزراعة في العصر الحجري الحديث، مثلاً؟ كيف ظهر علم الوجود الحالي الشائع للجسد كآلة مع أوائل العصر الحديث؟

تشمل الوجوديات العملية أفكاراً حول ماهية الشخص. وكما يُظهر المثال الميلانيزي، فإنّ المفهوم الشائع عن الشخص قد يختلف بين المجموعات راديكالياً. تحت أية ظروف يمكن للأشياء أن تستغل مميزات البشر؟ كيف يمكن لأنواع مختلفة من الشخصانية، العلائقية أو سواها، أن تتعايش مع بعضها البعض؟ كيف تظهر الأنماط الجديدة للشخصانية؟ في القضية التي نحن بصددها هنا، نبحث في كيف تنمو وتتغير أنواع محددة للشخصانية، أو تبقى على حالها عبر تحولات معينة. هل الاستخدام الجديد للأعمال المعدنية في العصر النحاسي في أوروبا، مثلاً، يرتبط بشكل جديد بالشخصانية، كما نوقش في كثير من الأحيان ـ أو عوضاً عن ذلك هي محكومة بمفاهيم أقدم عن ماهية البشر والأجساد؟

«السجيّة، والمكان والأشياء المادية». تماماً كالأمثلة التي طرحناها عن القبائل والنبذة المختصرة عن أناس يستمعون إلى قطعة موسيقية في العالم الغربي يُظهرون كيف أن عوالم الأجساد مشكلة أساساً من خلال إستغلال المكان ومعرفة كيف نتحرك أو نقف مكتوفي الأيدي، أو نتكلم أو نصمت في الوقت المناسب. السجيّة (الخِلقة)[1] ـ فكرة أن العوالم الثقافية والأجساد البشرية تمّ إنتاجها معاً من خلال الممارسات المنظمة، لكنها ليست القواعد الملزمة إستطرادياً بالضرورة ـ قد أثبتت تصوراً أساسياً عبر العلوم الاجتماعية. لم يسلم هذا التصور من الإنتقادات، وصيغة بورديو تميل إلى رسم خِلقة

(1) بورديو 1977؛ 1990. (إشارة من الكاتب نفسه).

مجموعة كتجريد أبدي نوعاً ما، مما يصعّب الأمر للإندماج مع تفسيرات التغير التاريخي. ولكنها بالمقابل توفر طريقة مفيدة لربط التفصيلات الزهيدة للحياة اليومية مع المعاني الأساسية التي يستخدمها الناس لإنتاجها من خلال التصرفات العفوية المرتجلة. غالباً ما تبقى هذه المعاني كامنة، ويُعبّر عنها بالكلمات، أو التلميحات أو المغزى عن طريق ضرب الأمثال، فضلاً عن أخذها بشكل إجمالي. المكان والثقافة المادية هما أساسيان هنا. الأنواع المختلفة للثقافة المادية وفن العمارة يلعبان دوراً محورياً في توجيه هذه التحركات والإلتزامات، تماماً كما رأينا مع تباعد تقنيات مجتمعنا الخاص. عند التمعن في المجتمعات القديمة المتنوعة، يصبح من الضروري فحص كيف أن الأشياء الخاصة، نعني هنا التماثيل القديمة، ساعدت بتعريف السجيّة التي فضلت أشكال معينة من الخبرة المجسدة، والمهارة والحركة على سواها. التفكير في السجيّة والتجسيد معاً يتطلب منا فحص كيف أن الناس انخرطوا في فن العمارة والثقافة المادية من منظور أجسادهم الخاصة، وكيف الأماكن المختلفة وفرت أنواعاً مختلفة من الإحتمالات. على سبيل المثال، ما هي الأنواع الجديدة للخلقة أو للتجسيد التي أصبحت مستحيلة مثلما أصبحت الغرف مقسمة ومخصصة بشكل متزايد في القرن الثامن عشر؟ كيف قاد هذا إلى تأكيد جديد على الخصوصية في بعض المساكن (وبخاصة مساكن الأثرياء والطبقة المتوسطة)؟

في معرض التفكير في المكان، تظهر أمامنا فكرة مفيدة وهي تصور تيم إنغولد «النطاق الوظيفي[1]». النطاق الوظيفي يحدد الطريقة بحيث لا تجري جميع عناصر العمل الإنساني على خلفية مكان غير متمايز، بل تشكل جزءاً لا يتجزأ من الطريقة التي تشكّل الحيّز المكاني والأسلوب الذي يفهم الناس من خلاله ويتحركون عبره ويختبرون الزمن. في حياتنا الخاصة، قد يتكون النطاق الوظيفي من المكتب، والمنزل، والشوارع التي نتحرك عبرها، وأماكن أخرى مثل المقاهي، ومحطات القطار، والأسواق المركزية، وبيوت الأقارب، والصالة الرياضية أو الحانة. كل موقع من هذه المواقع يشتمل على أنواع مختلفة من المهام وكلها مهام متنوعة ومناسبة ـ يكون المرء سعيداً حين يغتسل في البيت، ولكنه لن يكون كذلك في الحانة. كما أنها تشتمل أيضاً على أشكال مختلفة من الأناقة والسلوك الاجتماعي، وهي مرتبطة بأوقات مختلفة من تعاقب الليل والنهار. إذا كنت في العادة تذهب إلى السينما في المساء، فإن الرحلة في النهار قد تسبب لك صدمة فعلاً عندما تخرج إلى الضوء (الوقت هنا يحدده النشاط وليس الساعات

(1) إنغولد 2000، الفصل الحادي عشر. (إشارة من الكاتب نفسه).

الزمنية). المكان ليس خلفية تقابل ما تقوم به هذه المهام، ولكنه عوضاً عن ذلك يتشكّل من خلال هذه المهام، وإلى ما تشير إليه أشكال التجسيد والسجيّة. في المعنى الأكثر وضوحاً، يمكننا تخيل بنائين يشيدون بناءً، أو مزارع يحرث الحقل كوسيلة ينتج فيها النطاق الوظيفي للمكان. ومع ذلك، النطاق الوظيفي لا يتمحور فقط حول كيف تبدو عليه الأشياء ولكن أيضاً حول سلامتها وأمانها، ولذلك هي تشتمل على كل شيء من قرع أجراس الكنائس إلى ضجيج الهواتف النقالة أيضاً. وعليه، فإنّ المكان هو الشكل المجمّد من النطاق الوظيفي، والمكون من كل هذه المهام التي يتولاها الناس. قد تكون هذه المهام نشاطات متكررة على مدى طويل أو أحداث تحويلية منفردة، ولكن لكل واحدة مكانها في النطاق الوظيفي وكل واحدة مشكّلة، وفي دورها، تشكّل أنواعاً خاصة من التجسيد. من خلال النطاق الوظيفي، تصبح الأجساد مشكّلة من خلال المكان، والمكان مشكّل من خلال الأجساد[1].

«*النوع والقوة*». النوع هو شكل الهوية المركزية لكل عوالم الجسد. من المهم التأكيد من البداية على أننا لا نعني بالضرورة الذكور والإناث فقط، كما رأينا مع شامان سيبيريا في الفصل الأول. مما لا شك فيه أن حالة العديد من المجتمعات المختلفة تركز على مجموعتين خاصتين للنوع بحسب الجنس، والمكافأة تماماً من حيث الخصائص الجسدية لأفكارنا عن الذكور والإناث. هذا غير مستغرب ـ حيث يلعب الاختلاف الجسدي في هذا المجال دوراً محورياً في التناسل من بين باقي الأمور. مع ذلك، هناك أدلة شاملة على وجود نوع ثالث ومجموعات جنسية ثالثة حول العالم، بما فيها مجتمعاتنا الخاصة. ما يعنيه أن تكون «ذكر» أم «أنثى» محدد تاريخياً ـ ليس فقط الأدوار التي يلعبها الرجال والنساء في مجتمعاتنا الخاصة تظهر في مخطوطات تاريخية محددة للرأسمالية والإقطاعية، حتى مفاهيمنا لما يعنيه أن تكون رجل أم امرأة يعتبر مصادفة من الناحية التاريخية. أحد أهم المفكرين بمسائل النوع في السنوات الأخيرة كان بتلر[2]، الذي سبق ذكره، والذي اعتمد على مجموعة من الكتّاب الإنتقائيين[3] لحلحلة مشاكل مفاهيمنا الأساسية عن الجنس، ونوع الجنس والهوية. يعتقد بتلر أن المفاهيم مثل ذكر وأنثى أو رجل وامرأة ليست

---

(1) إنغولد 2000، 200. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) بتلر 1990؛ 1993؛ 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) هذه تشمل دريدا، هيغل، فوكو، اريغراري، لاكان وويتغ. (إشارة من الكاتب نفسه).

مطلقة ـ وإنما هي مُثل تنظيمية[1] «خضعت للتجسيد، وهذا التجسيد المادي يحصل (أو يفشل بأخذ مكانه) من خلال بعض الممارسات عالية التنظيم[2]». هذه الممارسات *أدائية*، كما يعتقد بتلر[3]، من حيث أنها تنتج وتعزز المُثل التنظيمية التي يبدو أنها تتبعها. وعليه، فهي تجعل من الأخير يبدو طبيعياً. يبدو هذا معقداً، ولكن في الحقيقة هي فكرة مباشرة جداً وقوية. من خلال الملابس، والمشي والتصرف كرجل فإنّ الناس تساند المثل التنظيمية لما عليه الرجل، وفي نفس الوقت يبدو وكأنهم يحولون أنفسهم إلى رجل. عروض الجنس هذه كانت خارجة عن إرادة الشخص[4]، ويتجلى هذا في المثال الكلاسيكي لبتلر لطبيعة الأدائية في تحديد جنس الرضيع. كما رأينا سابقاً، عندما ترفع القابلة القانونية الطفل، وتتفحص أعضاءه التناسلية، وتصيح «إنها بنت، بهذا هي لا تقدم تقرير عن واقع وحسب ولكن بدلاً عن ذلك، تبدأ وبشكل إستعراضي عملية تثبيت جنس ونوع الطفل[5]. قد يكون لدى المجتمعات الأخرى مُثل تنظيمية مختلفة تماماً للنوع[6].

القوة هي مركزية بالتساوي مع عوالم الجسد التي نكشف عنها. قد كشف عمل فوكو عن الطريقة التي تعمل بها القوة من خلال الأجساد. في *المراقبة والمعاقبة*[7]، على سبيل المثال، بحث فوكو التحول في طريقة عقاب الجسد. في القرون الوسطى وأوائل العصر الحديث، عاقب الأوروبيون المجرمين من خلال التعديات العلنية على الجسد كعبرة للآخرين ـ مثلاً تعذيب علني وتنفيذ حكم الإعدام، الذي أرسى وأظهر السطوة السياسية في قدرتها على التعدي على الأجساد المنشودة وتوليد الألم والموت. من القرن التاسع عشر فصاعداً، تحول العقاب تدريجياً إلى فعل خاص، حيث عمليات السجن مراقبة، ولم يعد السجن مجرد وسيلة للعقاب بقدر ما أصبح عملية إصلاح وتأهيل. للقيام بهذا، تمت مراقبة الأجساد بطرق جديدة، وعملت القوة من خلال طرق جديدة بحيث أنتجت أشكال جديدة للجسم. في الواقع، تكمن عبقرية فوكو في أنه تعقب هذا التحول ليس فقط في السجون، بل وعبر مواضع أخرى

(1) بتلر 1990، 43. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) بتلر 1993، 1. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) بشكل مثير، يردد بتلر هذا الفهم الذي رآه هورون حول كيف كانت آلية رقصات الشفاء تعمل. لم يرمزوا للشفاء، ما فعلوه بالفعل هو استحضاره ـ أي كانوا أدائيين.(إشارة من الكاتب نفسه).

(4) بتلر 2004، 16. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) بتلر 1993، 232ز (إشارة من الكاتب نفسه).

(6) هيردت 1996؛ جاكوب وكروم ول 1992؛ مانديلستام بالزر 1996؛ ناندا 1999. (إشارة من الكاتب نفسه).

(7) فوكو 1977. (إشارة من الكاتب نفسه).

متعددة أيضاً، مثل المدارس، والمستشفيات، والمصحات، والمصانع والجيش. الطرق الجديدة في معاقبة المجرمين صارت منطقية لأنها تناسبت مع المفهوم الجديد للجسد باعتباره مُكَوّناً يجب معاملته ميكانيكياً وتأهيله ليتناسب ودوره في الآلة الاجتماعية ـ الهدف من السجن. كل هذا أصبح جزءاً من أشكال المراقبة التي تمت ممارستها من خلال الجسد الذي يسميه فوكو *القوة الحيوية*[1].

كان فوكو يكتب عن زمن الدولة القومية وعن ظهور الرأسمالية الحديثة، سنعود إلى هذا في الفصل السابع. لكن، كيف ارتبطت القوة بالجسد في سياقات أخرى؟ عندما نتعامل مع العالم في عصور ما قبل التاريخ، على سبيل المثال، فإننا نفتقر إلى هياكل القوة المركزية الكبرى التي امتلكناها في أوقات لاحقة. لكن هذا لا يعني بأن القوة لم تكن مهمة. في الفصل الرابع، على سبيل المثال، سوف نتتبع كيف لعبت القوة دوراً من خلال الجسد والثقافة المادية في عوالم العصرين الحجري الحديث والبرونزي في أوروبا.

تركيبة عوالم الجسد

إذا كانت كل هذه التساؤلات المختلفة ستساعدنا على فهم الجوانب المتعددة لعوالم الجسد، فما زلنا بحاجة إلى قول الكثير حول كيفية بناء هذه العوالم. السجيّة، والشخصانية، والتجسيد، والقوة والنوع جميعها متداخلة بشدة. لم يتم إختبار عوالم الجسد من خلال التحليل السريري بل عبر الطبيعة المشوشة والمرتبكة للإستمرار في الكون. كل واحد من هذه العناصر يعتمد على الآخر بشدة، وتتجمع كلها بطريقة عايشها البشر عبر تاريخ عوالم الجسد. ومع ذلك، ليس من المفيد على وجه الدقة إعتبار عوالم الجسد ككتل من المعاني المجسدة غير المتمايزة والمرتعشة، مثل قناديل البحر العملاقة. في هذا المضمار، نضع الخطوط العريضة لبعض النقاط الرئيسية فقط.

عوالم الجسد منظمة داخلياً. معتقدات معممة، ومجردة وفي أكثر الأحيان ضمنية وتساند المزيد من الإقتراحات والممارسات الراسخة والمتعددة التي يستحضرها أو يتم تأديتها في عروض محددة. لنأخذ مثالاً موجزاً وواضحاً، إرتداء الأسود في العزاء يفترض مسبقاً وجود نظام لفئات الألوان، والمصطلحات، والمعتقدات حول الموت، والروابط الدلالية والمجسدة بين الألوان والمشاعر. لنأخذ مثالاً آخراً لطيفاً نوعاً ما مستوحى من بتلر، قد يشرّع شخص ما في

(1) فوكو 1978، 140. (إشارة من الكاتب نفسه).

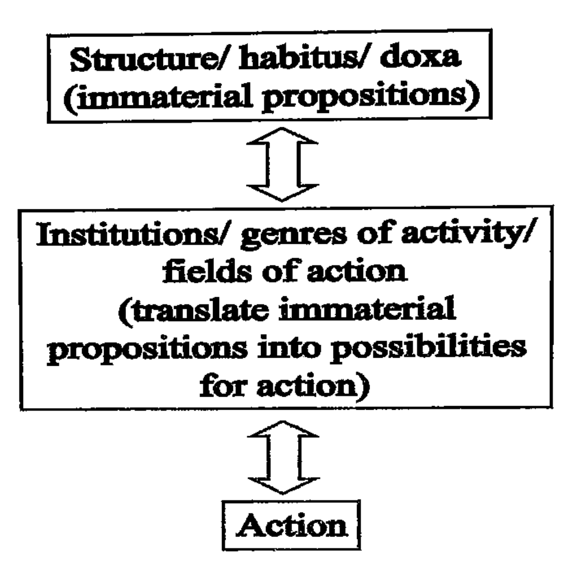
مجتمعنا هوية بحسب الجنس من خلال طرق أكثر ذكورية وأكثر أنثوية في الملابس، والمشي، والأكل والشرب، وفي اختيار نوعية الطعام وهكذا دواليك. هذا يحدد، أو على الأقل يشير، إلى طرق مختلفة في أداء دور الجنسين في عروض مختلفة. ولكن، كما رأينا في «مداخل بحسب الجنس» سابقاً، كل هذا يفترض مسبقاً إيمان أكثر عمومية في الفرق بين الذكور والإناث الذي يأخذ دوره عبر محيطه ويشكّل الهوية الشخصية للمرء وللمفاهيم الاجتماعية النافذة. وهذا بدوره، يفترض مفهوماً آخراً ـ يُظهر الناس في فئتين حصريتين، ومتقابلتين، وكاملتين بشكل متبادل ومتجذر في الاختلاف البيولوجي والراسخ خلال حياة الفرد. هذه فكرة عن طبيعة الجسد الأساسية والتي عادةً ما يبقى معظم الناس ممن ليسوا مختصين في علم الإنسان غير مدركين لها. وعليه، فإن عوالم الجسد لا تتضمن فقط وجهات نظر متعددة حول الجسد بل تكون منظمة طبقاً لمعايير مختلفة، لذا بعض وجهات النظر تتكأ على الأخرى.

بالرغم من أنّ ردة الفعل على التجميع، والإختزال، والأفكار الرمزية من أعلى إلى أسفل قد قادت علماء الإنسان في العقود الأخيرة للتركيز على الجوانب السلسة والقرينية للثقافة، فإن التنظيم الهرمي للوجوديات الجسدية والعملية قد تمّ الإقرار به، بشكل أو بآخر، تقريباً من كل علماء الإنسان وعلماء الإجتماع العقائدي. وقد تمّ عرض هذا بشكل عام من حيث الجدلية التوليدية، كمفهوم غيدنز في ثنائية البُنية أو مفهوم بورديو للخلقة على أنها مجموعة من الميول المكتسبة المتأصلة، والتي تنتج دفقاً حراً من السلوك الإرتجالي. إلى درجة أن الثقافة لا هي فعل يومي أُعيدَ إختراعه من جديد بالكامل ولا هي مجرد تكرار أعمى لحقائق دامغة، بعض هذه التصورات لا مفر منها ـ هناك القليل لنكسبه من الإعتراض على أن أي فكرة تجريدية فوق مستوى التصرف الفردي تعتبر تجسيداً للمجردات، كما يفترض هذا الإعتراض المصطنع بأن السلوك الفردي سيوفر بموضوعية معياراً حقيقياً للتحليل الوحيد، بأسلوب بديهي ووشيك[1]. في هذا الكتاب، استفدنا من التسلسل الهرمي للمعتقد بطريقة عامة جداً. وكنموذج أساسي ومصغر، طرحنا عالم من المعتقدات والميول المجردة الموروثة تاريخياً، تقريباً، تماشياً مع مفهوم بورديو للخلقة (انظر الشكل 3)[2]. هذا، بدوره، يوفر المواد المستحضرة لتشكيل مجالات عمل محددة (مثلاً، الطرق المحددة، والمحكومة والمعبرة لفعل أشياء بعينها). مجالات العمل، بالمقابل، تمكّن الناس من التصرف بطرق ثابتة، وفعالة وخلاقة.

(1) دي لاندا 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) روب 2010. (إشارة من الكاتب نفسه).

على سبيل المثال، بالنسبة لفرد يريد أن يمارس الطب، أو يبدع فناً، أو يحضر العشاء أو يقوم بمعاملات تجارية، يتوجب تحديد كل هذه النشاطات على أنها أمور موجبة، كلٌ ضمن تقاليدها ومعانيها الخاصة. بالمثل، كل مجال عمل سيرتكز على مجموعة إفتراضات صريحة أو ضمنية. مثال على ذلك، تفترض العلوم الطبية، بشكل عام، نظرة وظيفية وميكانيكية للجسد ـ هذا يحكم ممارسة الطب كمجال للعمل (على سبيل المثال) مثل إستشارة الطبيب التي تتعامل تقليدياً مع العوامل التي يمكن أن تتعلق بالمرض ضمن صيغة ميكانيكية ـ لا تدخل في نقاش عن وضع النجوم والكواكب أو حالة المريض المعنوية.



البنية/السجيّة/العقيدة (إفتراضات غير مادية)



المؤسسات/أنواع النشاط/(تحويل الإفتراضات غير المادية إلى إحتمالات عملية)



العمل

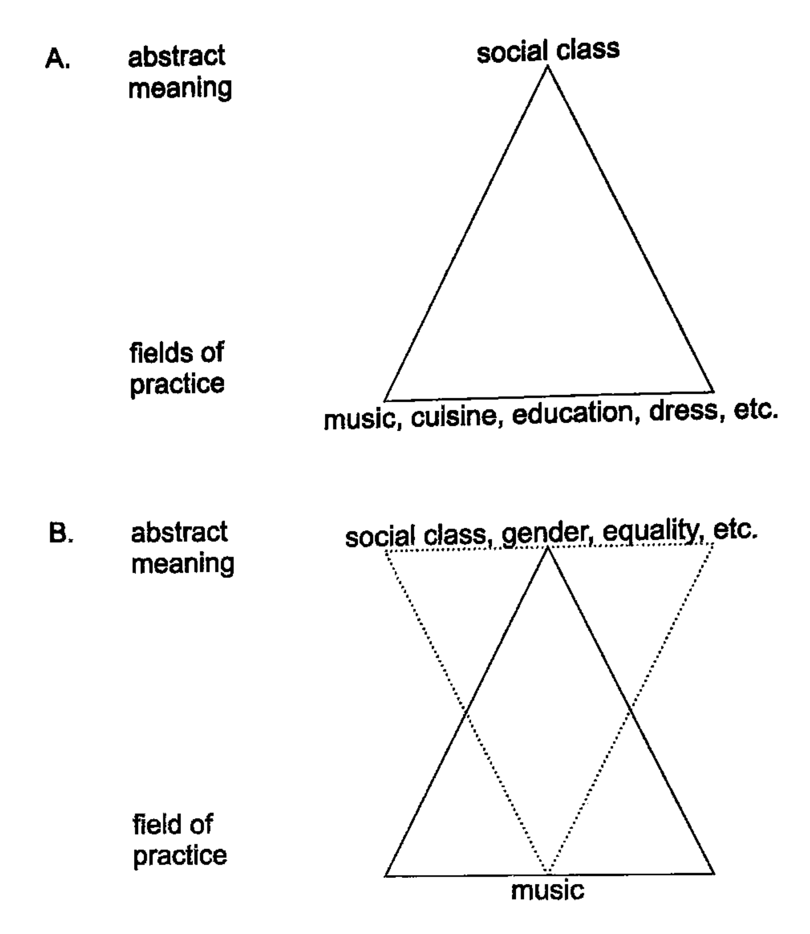
الشكل 3: السجيّة، مجالات العمل والأعمال الجارية.

أمثلة متعددة في نبذة موجزة تستحضر هذا إلى الذهن. الذهاب إلى الحفلة الموسيقية، على سبيل المثال، يقع على عاتق مجموعة كاملة من القواعد المحددة السياق للسلوك والتي لم تُنتج من جديد في كل مرة وحسب، بل ترتكز على تقاليد الموسيقى الكلاسيكية رجوعاً إلى قرن أو أكثر. سلوك الجسد هنا يستند إلى إفتراضات ضمنية للطبقة، والثروة والكياسة التي يمكن عرضها من خلال معرفة كيفية التصرف ومتى تصفق (مثلاً، ليس في نهاية الحركة). لفهم

هذا، لا معنى لتحليل حفلة موسيقية واحدة بمفردها ـ علينا أن نكون على بيّنة من الطريقة التي يكون فيها الذهاب إلى الحفل يتعلق على وجه التحديد بمجال عمل أوسع. وهي بحد ذاتها ليست ثابتة وأبدية بل تاريخية ـ لذا موقف الجمهور تجاه الممثلين على خشبة المسرح قد يختلف جداً في زمن شكسبير عن الصمت المهيب الذي نتوقعه هذه الأيام.

العلاقات بين مجالات العمل وتركيبة المعاني الأساسية ليست محددة أو ثابتة بشكل ضيق (الشكل 4). عوضاً عن ذلك، يمكن أن يكون لممارسة معينة «حزمة من المعاني»، بحسب مصطلحات[1] العالم بعلم الإنسان، بارث ـ وليمة إحتفالية يمكن إستغلالها لخلق التضامن والمساواة أو التأكيد على العرفان بالجميل أو الظلم بين المضيفين والضيوف. على العكس، يمكن لمعنى مجرد تماماً أن يتم التعبير عنه وصياغته من خلال مجالات عمل متعددة ومختلفة، وإذا كان ذا معنى هام فسيبقى كذلك. على سبيل المثال، الطبقة الاجتماعية في بريطانيا الحديثة، تمّ التعبير عنها من خلال مجالات العمل المتنوعة بتنوع اللهجة التي تتحدث بها، في أي مدرسة تدرس، وكيف تأكل وحتى نوعية الصيد أو صيد السمك الذي تمارسه. الإيحاءات المدهشة هنا تصبح واضحة عندما ننتقل من علم الإنسان (التي تكون فيه العلاقة بين المعاني ومجالات العمل غالباً ما يتم تقديمها بشكل بسيط وهادئ) إلى التاريخ. على مر التاريخ، كانت العلاقة سلسة بتميز. يتم تفسير الممارسات بشكل مستمر ضمن تركيبات المعنى الممكنة ـ الكيفية التي تمّ التعبير بها عن تركيبات المعنى في العمل تمّ تحديدها بإستمرار على أنها عالم من تغيرات العمل العملية. إذن، على مر القرون والألفيات، تمّ توليف الأفعال العملية والتفسيرات الوجودية بإستمرار مع بعضها البعض بطرق جديدة. وهذا يصبح أساسياً لفهم التحول في المعتقدات حول الجسم (الفصل التاسع).

(1) بارث 1987، 2002. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 4: الروابط بين مجالات العمل والمدلولات العقائدية. (أ) معنى مجرد منفرد تمّ تمريره من خلال العديد من مجالات الخبرة. (ب) مجال الخبرة المنفرد يحتمل أن يستنسخ مجالات متنوعة للمعنى. مع مرور الوقت، تسمح هذه العلاقات بإنزلاقات حيث تمّ توليف العلاقات بين الممارسات العملية ومدلولاتها.

من الضروري التأكيد هنا على أن عوالم الجسد هي الرواسب التاريخية للممارسة العملية، ولكنها لا تتكشف ببساطة عبر الأجساد نفسها. وكما بيّن بورديو، فإنّ عوالم الجسد موجودة في فن العمارة، وفي الثقافة المادية، وفي الحقول وفي النُصب التذكارية، وفي الأعمال الفنية والمدافن. تشكّل البيوت، على سبيل المثال، الطريقة التي يتفاعل فيها الناس مع بعضهم البعض، والطريقة التي تُفهم فيها معايير الخصوصية، وكيف يجب التعامل مع بعض العروض الجسدية (الجنس، النوم، دخول المرحاض) في الأماكن العامة أو الخاصة. ثم إن عوالم الجسد ليست محصورة تماماً بالأجساد نفسها، بل إنها مشكّلة من خلال العوالم المادية التي تحيط بها، حتى وإن كانت هذه العوالم المادية نفسها قد تمّ إنتاجها من خلال إدراك الناس لمتطلبات الجسد وما يستتبعه. هذه الصفة الرسوبية، التي يتألف منها، حكماً معظم عالم الجسد، يعني أنه غالباً ما يكون مقاوماً للتحولات المفاجئة والاضطرابات. قد تظهر بعض الجوانب من عالم الجسد بسبب التحول الحاد في أوقات

معينة، بينما تُبقي الجوانب الأخرى نفسها متوارية في إيقاعات الحياة اليومية وتموضع الأشياء عبر آلاف السنين[1].

المفهوم الآخر الذي نود تقديمه هنا هو الأنماط المتعددة. نتحدث عامةً عن الأنظمة أو الهياكل الوجودية، ولكن عوالم الجسد ليست أبداً ذات منهجية صارمة ـ وليست هي بكل الأحوال متنافرة تماماً. بل إنّ أحد الاكتشافات البارزة لهذا الكتاب هو أن كافة المجتمعات فيها العديد من الطرق المتناقضة في نظرتها إلى الجسد في نفس الوقت. لطالما أقرت دراسات الأجناس والسلالات البشرية بتمرير هذه الحقيقة (عادةً بشكل اعتذاري إلى حد ما)، ولكن علماء الإجتماع لم يدركوا أبداً نطاقها الكامل. على سبيل المثال، نبحث في الفصل السابع كيف أن الأوروبيين الغربيين في أوائل العصر الحديث، عندما واجهوا جثة، تناوبوا في النظر إليها من الناحية اللاهوتية كقوقعة مادية لروح هائمة لا قيمة لها ومن الناحية الاجتماعية كموقع لعرض مدهش أو وصمة عار، أو من الناحية الميكانيكية كهيكل وظيفي يمكن تحليله تشريحياً، أو من الناحية السحرية كمصدر لمادة فعالة بطبيعتها حيث يمكن استخدامها في أعمال السحر أو الشفاء. كل منظور تصرف منهجياً ومنطقياً من خلال مجالات العمل الخاصة به ـ الخطاب اللاهوتي، أو الجنازة الباذخة أو العقوبة القضائية، أو التحقيقات العلمية والطقوس السحرية. لم تُمارس وجهات النظر المختلفة هذه فقط في الوقت ذاته داخل المجتمع ككل ـ بل تناوب الأفراد بينها وهم ينتقلون من سياق إلى آخر.

يمكن رؤية تأثير أحد الأنماط المتعددة بسهولة في معارض صور الأجسام الملونة التي ندرجها في كتابنا هذا. حيث عملنا على تصنيف مجموعة متنوعة من صور الجسد عبر الزمن. فلا يوجد في أي مرحلة من المراحل طريقة واحدة بعينها لرؤية الجسد ـ رأى الأوروبيون الغربيون في العصر الحجري القديم الأجساد البشرية كاستمرارية لأجساد الحيوانات في بعض الحالات، ولكنهم حددوا بوضوح شخصيات أنثوية بشرية في سياقات أخرى. الإنقسام بين الجسد والروح كان ملاذاً نموذجياً لفهم الجسد في القرون الوسطى بطرق شتى، ولكن ما الذي يمكن فعله في محاولات الربط بين إشارات دوائر الأبراج والجسد من الناحية الطبية أو تمثال نصفي غريب لصرار الليل محفوراً تحت مقعد لكنيسة معاصرة؟ هذه الأنماط المتعددة تقريباً هي واضحة في المجتمعات التي لديها محاولات حثيثة لفرض نمط آحادي ـ النظرية الفوقية المهيمنة بمفردها (كما هو الحال في القرون الوسطى والمعاصرة) ـ حيث يمكن كشف

(1) ميلر 1987؛ قبل 2005؛ 2010. (إشارة من الكاتب نفسه).

التوترات الوجودية بين الأنماط المختلفة. ولكن هذا مظهر للوجوديات العملية الإنسانية الواسعة الإنتشار. مرة أخرى، نؤكد عليها هنا لنبين أنها محورية في كشف تاريخ الجسد الطويل (الفصل التاسع).

الجسد كمشكلة تاريخية

حتى لو استعرضنا بعض الاختلافات المحتملة في عوالم الجسد، لا زلنا أمام المشكلة التاريخية الأساسية التي طرحناها في الفصل الأول، وموضوع هذا الكتاب ـ من أين جاءت عوالم الجسد؟ بدون أدنى شك أننا لا ننظر إلى الأمور بنفس الطريقة فيما يتعلق بأجسادنا كما فعلنا قبل مائة عام، ناهيك عن قبل ألف أو عشرة آلاف سنة. وإذا كما اتفقنا سابقاً، لم نستطع فصل الجسد المادي تماماً عن كيف يفهم ويعيش الناس في الجسد، هذا يعني أن الذي تغير ليس فقط التفاهمات الثقافية بل الجسد نفسه. الجسد البشري له تاريخ.

ولكن أي نوع من التاريخ هذا؟ كيف تأتي عوالم الأجساد البشرية إلى حيز الوجود، وتتغير وتختفي؟ هذه هي التساؤلات المحورية لهذا الكتاب. قبل إستعراضها والخوض فيها، نحتاج إلى التفكير في بعض مفاهيم التحليل التاريخي المتصلة.

على سبيل المثال... التواريخ الحداثية للجسد المعاصر

لنأخذ مثالاً ـ في الواقع، هذا المثال أفضل من سواه ـ عن تاريخ الجسد ـ جسدنا الحديث.

قصة «الأزمة»

كنا قد بدأنا الفصل السابق بمناقشة الشعور بأزمة الجسد والتي تمّ التعبير عنها أحياناً بحوارات عامة. هذا الشعور بالأزمة نابع من تاريخ الجسد الضمني، والمفترض والبَدَهِيّ. ربما تسير القصة على هذا النحو:

في يوم من الأيام، كان الجسد طبيعياً، وبسيطاً وواضحاً. أنت ولدت داخل جسدك، الذي كان جسد إنسان، متميزاً عن كل من الحيوان (قد ترتدي الفرو ولكنك لن تصبح حيوان) والأشياء الميكانيكية (أشياء واضحة، سهلة وقابلة للفصل مثل النظارات والأرجل الخشبية، كلها لا تجعل منك نصف رجل آلي). ظهر الجسد بنموذجين بسيطين، ودائمين وتمييزهما سهل (ذكر وأنثى) ومرّ عبر مسيرة عمره البَدَهِيّ والبيولوجي من المهد إلى

اللحد. كلاكما، أنت وغيرك علمتم بأن جسدكم يحدد ماهيتكم ـ جنسكم، وعمركم، وطول قامتكم، وقوتكم، وجاذبيتكم وقدراتكم الجسدية. أنت مررت على بعض المواد الوراثية خاصتك وعلى خصائص أطفالك وربيتهم ـ عادوا إلى أجسادهم الخاصة التي كونتهم. أخيراً، وكآلة تتهالك، تآكل جسدك تحت وطأة ضغوط الحياة. بعد أن قام الطب بما يمكنه، أنتَ الآن ميتٌ، لا تخلّف شيئاً بعدك سوى الذكريات والمشاعر التي تبقى مع الناس الذين عرفوك وعاقبة أعمالك وأفعالك الخالدة في الدنيا.

التكنولوجيا الحديثة الآن تجرف معها كل غايات الجسد الثابتة ولم نعد نعرف من نكون...

ومع ذلك، تنطوي هذه الحكاية على خُدْعَة. غني عن القول بأنّ المستقبل غريب، وأنه منطقة مجهولة. هذه هي طبيعة المستقبل. لكن البراعة هنا، تكمن في فكرة أننا نبدأ من جسد بيولوجي، أو طبيعي أو محتوم، ونميل للاعتقاد بأن فهمنا للجسد هو ببساطة بيان لحقيقة تجريبية، قائمة على الواقع البيولوجي. ونشعر بأن الآخرين يمكنهم الإيمان بالتحولات الخارقة، والشفاء على الطريقة الشامانية، أو الإيمان بمزاج الجسد، أو علم التنجيم أو الطب البديل ـ تركيبتنا البيولوجية تُظهر بوضوح الطبيعة كما هي بالفعل وعلومنا الطبية تنجح فعلاً. كما ناقشنا سابقاً في هذا الفصل وفي الفصلين السابع والثامن، مع ذلك، تأخذ أفكارنا حول الطبيعة، والثقافة وعلم الأحياء مكانها تاريخياً. قصتنا الخاصة عن الجسد ـ القصة التي سردناها للتو ـ لها جذور تاريخية قابلة للتقصي ـ ولا تقتصر قصة الجسد على التراكم التصاعدي للمعرفة العلمية بل للتحول الثقافي أيضاً. على سبيل المثال، مفهوم الجسد كآلة وظيفية بلا روح ـ فكرة ظهرت بين القرنين السابع عشر والعشرين ـ لم يكن بالضرورة مُصاحباً لبصيرة متزايدة في علم وظائف أعضاء الجسد ـ العديد من علماء التشريح البارزين والأطباء كانوا، وما زالوا، أتقياء ورعين. عوضاً عن ذلك، هو يؤسس لمعرفة فِسْيُولُوجِيّة في علم الكونيات المجرد المتأثر بعوامل اجتماعية عديدة، مثل التصميم الصناعي والنظام (قارن، الفصل السابع). بالمثل، مفاهيم مثل المحدودية وتفرد جسم الإنسان، وثبات الهويات الاجتماعية المتجذرة في الجسد، والرابط بين الهوية الفردية والخصائص الفطرية للجسد، وكيف ترتبط الأجساد من خلال النسب والقرابة، وعدم قابلية القياس بين جسد الذكر وجسد الأنثى، وحتى مفهوم «الطبيعة» نفسه ـ جميعها لها أنساب تاريخية يمكن رصدها[1].

(1) انظر كولينغ وود 1945؛ أولويغ 1993؛ توماس 1983؛ توماس 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

وبالمثل، في الوقت الذي تعتمد فيه هذه القصة الأساسية على مفاهيم «الثقافة» و«الطبيعة»، فهي تستغلهما معاً بطريقة متناقضة. من جهة، ترى القصة الأساسية التاريخ كبديل للجسد البيولوجي، والذي جرى طبيعياً بدون تدخل الإنسان، عن طريق الجسد الفَنّيّ، والثقافي والتكنولوجي. من جهة أخرى، هي قصة تحكي كيف أن التفاهمات الثقافية للجسد (علم التنجيم، والطب الشعبي والروحانيات) قد وصلت ليحل محلها التفاهمات الطبيعية ببساطة استناداً إلى الملاحظة التجريبية للجسد الحقيقي.

على الرغم من أن القصة هي بمثابة حكاية رئيسية لمجتمعنا، لكننا نؤمن أيضاً بوجود أشياء أخرى، وأحياناً مناقضة للجسد. ونعتقد أنها متعددة الوسائط، حسب المصطلحات التي نوقشت سابقاً. على سبيل المثال، كما ذكرنا سابقاً ونوقش مطولاً في الفصلين السابع والثامن، إحدى الاستعارات الشائعة للجسد على مدى القرون القليلة الماضية كانت آلة مادية تماماً والتي تعمل أو تتعطل آلياً ـ ولكننا أيضاً نتمسك بمعتقدات معقدة عن الجسد والشخصانية (لذا هذه الأجساد تستلزم حيز مكاني شخصي بطريقة لا تحتاجها الآلات، على سبيل المثال ـ التخلص من الجثة يختلف كثيراً عن التخلص من الآلة المعطلة). نتحرك بسلاسة بين المعتقدات البديلة وكأننا نتحرك من سياق إلى آخر. علاوة على ذلك، يوجد لدينا حداثة بديلة للجسد. حيث تمّ ممارسة العلوم الحديثة والطب على نطاق عالمي في الثقافات التي تمتلك تقاليد في فهم الجسد البشري بطرق مختلفة. بدلاً من إعتبار أن هذه المعتقدات أشبه بفضول أثنوغرافي تتعارض مع التكنولوجيا الحديثة والطب، نجد أن التقنيات العلمية والطبية يمكن أن تتكيف مع نطاق واسع من المعتقدات[1].

تفيد هذه الاعتبارات، بالرغم من الطريقة التي قد نختبرها بها، أننا لسنا في مرحلة انتقالية من عالم الأجساد «الطبيعية» إلى عالم الأجساد «الإِصْطِنَاعِيّة». بل إنّ الجسد يشكّل جزءاً من النظام الاجتماعي والمادي الذي يشمل ويذهب إلى ما هو أبعد من المعرفة العلمية والقدرة التكنولوجية. هل نختبر مرحلة تحول الجسد؟ إذا كنا كذلك (وسنعود إلى هذا السؤال في الفصل التاسع)، فهذا يعني عدم الإستحواذ على الجسد الطبيعي من الثقافة، وعدم ظهور الجسد العلمي القائم على معرفة الطبيعة المحضة، بل هو انتقال من عالم جسد واحد إلى عالم آخر.

(1) مثال، لوك 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).

التواريخ القديمة للجسد الحديث

نحن لسنا أول من يشير إلى هذه الأشياء. في الحقيقة، تأريخ الجسد الغربي الحديث كان هدفنا، أكثر أو أقل صراحةً، من معظم العلماء. يتطلب، هذا بالطبع، تحديد ما هو مختلف أساساً حول الجسد «الحديث». نحن نتحدث هنا، وبشتى الطرق، عن الجذور التاريخية لعوالم الجسد التي كنا قد وصفناها بإيجاز سابقاً ـ على سبيل المثال، ما يتعلق بالخصوصية والمدنية وبمفهوم الفرد.

من المدهش حقاً أن تجد أن العديد من علماء الأنساب القدماء في شتى المجالات قد تتبعوا مراحل الجسد الحديث (الجدول 1). لا يمكننا مراجعة كل هذه المراحل بالتفصيل هنا، لكن الجدول الأول يلخص بعض النقاشات المحورية حول متى أصبح الجسد على ما هو عليه. لا بدّ من التأكيد بأن وجودهم *هنا قطعاً يساوي إقرارنا* (وضحنا موقفنا لما يجري في كل حقبة من الفصل الثالث إلى الثامن). نقطة واضحة هنا ـ تنبيه للقارئ ـ هي كيف يستسلم الجسد بسهولة لتشريع الإستحقاقات السياسية. يحدث هذا عادةً من خلال الجدال بأن الجسد هو جسم كوني بخصائص «طبيعية» (كما يحدث في معظم الجدل الدائر حول النوع الذي تطرقنا إليه سابقاً) أو من خلال قولبة الجسد في رواية كبرى حول التقدم نحو عصر أكثر كمالاً أو رفض الوجود في آخر. لم نُدرج هنا القصص الأصلية الأكثر وضوحاً (مثل، تعقب جيمبوتاس لأصول الهيمنة الذكورية الغربية على ما يفترض أنه الغزوات «الهندية ـ الأوروبية في نهاية العصر الحجري الحديث[1])، لكن لا بدّ للمرء أن يأخذ دائماً بعين الاعتبار السياق السياسي للروايات التي توهمنا بشرح الحاضر. على سبيل المثال، غالباً ما يتم الإحتفاء بفن النحت التقليدي كمؤشر على إزدهار الديمقراطية والفكر الفلسفي، بطريقة تخبرنا عن أساطيرنا الأصلية أكثر مما تفعل حيال المشهد اليوناني الفعلي ومصدر ظهوره (قارن، الفصل الخامس).

بنظرة على الجدول الأول، يمكننا أن نستنتج فقط أن هذه حمولة مذهلة لتاريخ لا يقوى الجسد الضعيف على حمله! يوفر الجسد، وبشكل واضح، حُجّة ليستند إليها كل مُنَظِّر. انتشر الأدب الهائل، المُلهم في كثير من الأحيان، حول تاريخ الجسد عبر مجالات متنوعة بتنوع الجنس والدراسات النسوية، والدراسات القديمة، والتاريخ، والدراسات الثقافية، وتاريخ الفن، وتاريخ العلوم وتاريخ الطب، وعلم الإنسان التاريخي، ودراسات ما بعد الاستعمار وعلم

---

(1) جيمبوتاس 1991. (إشارة من الكاتب نفسه).

اللاهوت. سنعالج العديد من هذه التأويلات في الفصول اللاحقة من هذا الكتاب، خاصة في الخامس والسادس والسابع. في وقتنا الحاضر، تقدم هذه التأويلات نقطة واحدة كبيرة- الجسد *له* تاريخ، والتأويلات المدرجة في الجدول الأول تعطينا قطع محتملة لهذه الصورة الأوسع. في العام 1000 الميلادي، كان الجسد ساحة قتال لاهوتية بين قوى الروح والجسد المتصارعة، ورعايتها من خلال الممارسات الروحية. في العام 2000 الميلادي، كان الجسد عبارة عن حركة آلية مادية حددته الصحة وتمّت رعايته من خلال البراعة الطبية. كيف حصل هذا التغيير؟ هل كان هناك مؤشرات على التغيير بحيث أن عالم الجسد أفسح الطريق أمام عالم آخر، مثل ألبوم الصور يقفز من لقطة إلى أخرى؟ هل كان يشعر الناس أنهم كانوا في «أزمة» عند كل قفزة؟ أم كان تطوراً متواصلاً وتدريجياً، صاحبه تغيير ربما لم يُلاحظ في تلك الآونة؟ في كلتا الحالتين، ما الذي دفعه إلى ذلك؟ هل التغيير في طريقة فهمْ الناس للجسد ناتج عن أسباب علمية مثل تطور المعرفة الطبية؟ هل كان مدفوعاً للإصلاح لاهوتياً أم فلسفياً، من المنظرين التنويريين، أو من أتباع النظرية المادية مثل داروين وماركس؟ هل نلوم علم الاقتصاد، أو نزعم أنها الثورة الصناعية أو أنها ثقافة الاستهلاك في القرن العشرين؟ السياسة؟ التكنولوجيا؟ أو حدث هذا وكفى، وأن التغيير في الثقافة لا تحدده أية عوامل خارجية؟

تذكروا، أن هذه فقط الألفية الأخيرة من بين الألفيات العديدة التي نوقشت هنا...

الجدول 1: التنظيرات التاريخية «لأصول» «الجسد الحديث «في أوروبا الغربية

التاريخ	تحديد الخصائص المُفْتَرَضة للجسد «الحديث»
العصر الحجري القديم	’الحداثة السلوكية»، بما فيها الوعي الذاتي واستخدام الرموز، إسْتُحْدِثَتْ بعد مرور 200,000 سنة في أفريقيا، وآسيا وأوروبا ـ أصبح تصوير الأجساد بحسب جنسها، الحُلي والعرض الذاتي، ومراسم الدفن شائعة في أوروبا بعد مرور 40,000 سنة، بنفس الوقت مع ظهور «الإنسان الحديث تشريحياً». ربما تكون اللغة قد بدأت بفترة سابقة، لكن تمّ إفتراض وجودها بشكل حديث بحلول هذه الفترة على الأقل. التطور يتوقف، وتدور عجلة الثقافة.
العصر الحجري الحديث	بداية عصر الزراعة. بالنسبة للبعض، الجسد والمجتمع بحد ذاته، يظهر الآن برعاية الثقافة، متعارض ومتناقض مع الطبيعة البرية[1]. ظهور عدد كبير من الرسوم البشرية، خاصةً في الشرق الأدنى، قد تمّ اعتبارها كلاعب محوري في هذا. آخرون رأوا الحَضر[2] في هذه الحقبة والإنفجار المُصاحب للثقافة المادية كمظهر آخر مركزي للطريقة التي تمّ فيها فهم الجسد والعالم بطرق جديدة.

العصر النحاسي البرونزي	بعض مدافن الألفية الثالثة والرابعة ق.م.، خاصةً في ثقافة كوردد وير[3] وبيل بيكر[4]، تُظهر مدافن فردية مع طقم أدوات لسلع معتبرة، من ثم الإشارة ضمنياً إلى «صعود الفرد[5]».
العصر النحاسي البرونزي	تقاليد أساسية لرمزية النوع (الأسلحة والحُلي) تظهر في الفن ومراسم الدفن ـ تستمر هذه على الأقل إلى العالم القديم ويمكن القول حتى وقتنا الحاضر.
القرنان الخامس والسادس ق.م.	تظهر رؤية «طبيعية» للجسد البشري في العصور الغابرة وخاصة النحت القديم ـ هذه الرؤية، التي كانت مؤثرة وما زالت حتى وقتنا الحاضر، كانت مرتبطة تقليدياً مع الحركة الإنسانية الفلسفية، وإحتفالات الفرد والحكم الذاتي سياسياً.
القرنان الرابع والخامس ق.م.	يرى التراث الأفلاطوني لثنائية المسائل الذهنية العالم المادي ككهف مظلم بالمقارنة مع نورانية الروح.
المسيحية المبكرة	تؤسس المسيحية المبكرة التقليد اللاهوتي برؤية البشر كاتحاد ثنائي متناقض للروح السماوية الأبدية في مقابل أساس لمادة دنيوية عرضة للخطيئة والفساد ـ تمّ التعبير عن هذا في العقائد مثل «التجسد والقيامة».
أواخر القرون الوسطى وأوائل العصر الحديث	من أوج العصور الوسطى حتى نهاية أوائل العصر الحديث، كان هناك تشديد متزايد على المدنية، والخصوصية، والسيطرة على العنف كأسلوب اجتماعي متَكَلّف ومراقبة المهام الجسدية ـ كانت «عملية التمدن» هذه مرتبطة مع سياسة آداب البلاط[6].
أواخر القرون الوسطى وأوائل العصر الحديث	تطور المواقف الحديثة تجاه الموت، والطفولة، إلخ. (على سبيل المثال، الطفولة كمرحلة خاصة للحياة بدلاً من الأطفال كبالغين مُنَمْنَمين، والإرتباط المتزايد بين الموت والخصوصية)[7].
عصر النهضة	نعود إلى الرؤية «الطبيعية» للجسد في الرسم والنحت في عصر النهضة، مرة أخرى هي مرتبطة بالحركة الإنسانية (على سبيل المثال، إرتباط الجسد مع الأبعاد الهندسية العقلانية في «الرجل الفيتروفي» ليناردو)[8].
القرنان الخامس والتاسع عشر	توسعت المعرفة العلمية والتشريحية للجسد من خلال التجريب والتحليل، بلغت ذروتها في القرن التاسع عشر بتعريف الجسد كبنية مادية محضة تحدده الوظيفة[9].
القرن السابع عشر	النقاش الفلسفي (الذي عادةً ما ينسب إلى ديكارت) القائل أن البشر يتكونون من عقل منطقي منقسم بحدة وجسد مادي ـ يمنح الخطاب الفلسفي امتيازاً لعقل الفرد الإستنتاجي بإعتباره العامل المسيطر على الوعي وينتقص من شأن الجسد كونه مجرد مادي وآلي.
القرنان السابع والثامن عشر	المفكرون السياسيون أمثال هوبز وآدم سميث يزعمون بأن الفرد ما قبل الطبائع الاجتماعية، العقلاني هو فاعل سياسي أساسي يستخدم الوسائل العقلانية لكي يحقق إرادة محددة مسبقاً أو هدفاً شاملاً ـ هذا يشكّل القاعدة الأساس للرموز الحديثة القانونية والأنظمة السياسية.
القرنان السابع والثامن عشر	’الجسد كآلة» حلّ محل «الجسد كعالم مُصَغّر» كاستعارة مجازية أساسية لفهم الجسد[10].

القرنان السابع عشر والحادي والعشرون	الإصرار على فصل الطبيعة والثقافة بشكل ساخر يؤمن الإمكانية لأجناس هجينة لا تحصى ولا تعد، والجاهزة دائماً للقفز إلى حيز الوجود، وقد ازدادت أعدادها خلال القرن الواحد والعشرين[11]. هذا يؤثر على الجسد كثيراً لا سيما مع تزايد القلق إزاء التعدي التكنولوجي على بنيتها الأساسية.
القرنان الثامن والتاسع عشر	تمّ تطوير «العرق» كمفهوم رئيسي لتصنيف التنوع البشري ـ التواصل الإستعماري مع أنواع أخرى من البشر، ضمن علاقات هيمنة، يعتبر قوة دفع هامة.
القرن الثامن عشر	الذكر والأنثى تمّ تحديدهما على أنهما يستندان إلى الاختلاف البيولوجي الأساسي لأول مرة في الفكر الغربي[12].
القرنان الثامن والتاسع عشر	أصبح الجسد المنضبط هو الخطاب المهيمن على القوة الحيوية الثقافية، ويؤثر بشكل واسع على المؤسسات المتنوعة مثل العقاب على الجريمة، والمنظمة التربوية، والعسكرية، والصناعية[13].
القرن التاسع عشر والقرن العشرون	استند المفكرون الرواد في القرن التاسع عشر على الفكر العلمي لإقتراح أفكار مادية حول الجسد ـ زاد تأثيرهم في القرن العشرين. تظهر الخصائص الاجتماعية لجسد الإنسان في الفكر الداروويني من العمليات البيولوجية والبيولوجية الاجتماعية القائمة على المادة. يمتلك الوعي البشري في الفكر الماركسي، أسس مادية متجذرة في الإحتياجات والممارسات الجسدية.
القرن العشرون	فرويد وعلماء النفس في القرن العشرين، في المقابل، أسسوا لفكرة الجسد النفسي، التي لا يمكن تقسيمها إلى مكونات مادية وذهنية (على سبيل المثال، في الغريزة الجنسية كأساس لعلم النفس الفردي، وفي الصحة الجسدية كمظهر من مظاهر الحالة النفسية). عوضاً عن ذلك، قاموا بمقارنة المشاعر الإصطناعية وخبرات الإنسان مع العمليات «الباطنية» أو العميقة» التي يسهل الوصول إليها من خلال العلاج.
القرن العشرون	مع الخصائص الجزيئية للحمض النووي للإنسان، تمّ فهم الأجساد على أنها التعبير عن التركيبة الجينية، ليس فقط من الناحية العلمية، بل أيضاً في المفاهيم الشعبية للروابط الاجتماعية.
القرن العشرون	الحمية الغذائية، والتمارين، والملبس والعناية بالجسد أصبح موضع تعريف ذاتي في ثقافة الاستهلاك، هذا ظاهر للعيان في كل من عادات التأنق والاستهلاك وفي الحوار المنتشر في الثقافة الشعبية عن الجسد.

1 ـ هودر 1990. (إشارة من الكاتب نفسه).

2 ـ (sedentism): الحَضر، تعني سكان الحَضارَةُ أو السكن في الحَضَرِ أو المُدُنْ، وتطلق على سكان المدن من العرب، وهم القسم الثاني من العرب الذين سكنوا في شبه الجزيرة العربية واشتهروا بالتجارة كما اشتهروا ببنائهم البيوت الطينية التي لا تزال بعض القرى في السعودية واليمن تعيد إعمارها وتعتبرها من جماليات المنطقة. (المترجم).

3 ـ ثقافة كوردد وير، في وسط أوروبا حوالي 2900 ـ 2450 / 2350 ق.م.، تعرف أيضاً باسم ثقافة فأس المعركة أو ثقافة القبر الواحد، وهي موقع أثري أوروبي ضخم بدأ في أواخر العصر الحجري الحديث، وازدهر خلال العصر النحاسي، ووصل ذروته في أوائل العصر البرونزي كما عرفت هذه الثقافة أيضاً بفخار الحبال. (المترجم).

4 ـ ثقافة بيل بيكر، حوالي 1800 ـ 2800 ق.م.، مصطلح عام يطلق على ثقافات أثرية متفرقة في أوروبا الغربية ما قبل التاريخ بدأت في نهاية العصر الحجري الحديث أو العصر النحاسي وسرى خلال العصر البرونزي المبكر. (المترجم).

5 ـ شينان 1982. (إشارة من الكاتب نفسه).

6 ـ الياس 1978. (إشارة من الكاتب نفسه).

7 ـ آريس 1962. (إشارة من الكاتب نفسه).

8 ـ (Vitruvian Man): الرجل الفيتروفي، لوحة رسمها ليوناردو دا فينشي تمثل رجلين عاريين في وضع متراكب أحدهم داخل دائرة والآخر داخل مربع. يطلق على الرسم والنص المسرد فيها أحيانًا مسمى آخر وهو شريعة الأنساب. تجسد الصورة تلاحم ما بين الفن والعلوم وهذا أحد مميزات عصر النهضة. (المترجم).

9 ـ سوداي 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).

10 ـ سوداي 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).

11 ـ لاتوور 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).

12 ـ لاكوير 1991. (إشارة من الكاتب نفسه).

13 ـ فوكو 1977؛ 1978. (إشارة من الكاتب نفسه).

دروس من علم التأريخ: تصميم هذا المشروع

اعتمدنا في هذا الكتاب على كم هائل من الكتابات حول الجسد ومن كافة الإختصاصات ـ علم الآثار، والتاريخ، وتاريخ الفن، والأدب القديم، وعلم الإنسان، وعلم الإجتماع وهلم جرا. في كل فصل من فصول دراستنا، نلفت إنتباه القراء إلى المصادر الخاصة ذات الصلة بالقصة قيد النقاش في بحث موجز خاص بمصادر ومراجع الكتاب (بِبْلُوغْرَافِيّ). من المستحيل تغطية كافة المواد التي تناقش الجسد (ستكون مهمة تتناسب أكثر مع موسوعة متعددة الأجزاء!)، ولكن من الجدير التطرق هنا إلى بعض النقاط حول الأدب. أولاً، بعض المفكرين حاضرين بانتظام مدهش (أبرزهم فوكو[1])، ولكن غالباً الطريقة التي تُقرأ بها أعمالهم وتفسيرها يعتمدان على تقاليد صارمة مختلفة تماماً. ثانياً، على الرغم من أن الآداب المختلفة تمتلك قوة خاصة، فإن القليل منها يقدم فهمْ شامل للجسد عبر سياقاته، وهم يميلون للتركيز على أنواع محددة من المراجع أو الأدلة. المعالجات النظرية الأوسع للجسد مالت لأن تكون مجال عمل البشر في أوائل العصر الحديث مثل لاكوير[2] أو الياس[3]. في حين أنّ التغيير التاريخي هام في هذه الأعمال، فهناك دراسات أخرى قد ركزت في كثير من الأحيان على أزمنة وأمكنة

(1) فوكو 1973؛ 1977؛ 1978؛ 1985؛ 1988. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) لاكوير 1991. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) الياس 1978؛ 1982. (إشارة من الكاتب نفسه).

هذه المشكلة، في المقابل، تتطلب مجموعة محددة من المقاربات والأساليب. الأكثر وضوحاً هو أنه علينا العمل عبر وليس داخل التخصصات. جزء من هذا سببه تقسيم المدى الواسع للتاريخ إلى أَجْزاء درسها مؤرخو ما قبل التاريخ، والكلاسيكيون والمؤرخون الحداثيون بطرق مختلفة. ولأنها أيضاً ـ كما تمّ بيانه في اللمحات الأثنوغرافية الموجزة ـ في فهمها للغنى ولتعقيدات عالم الجسد ستجمع رؤى من نطاق واسع من المصادر، من التمثيل الفني والممارسات اليومية إلى التفسيرات العلمية، والطبية واللاهوتية. العمل في مختلف التخصصات حتماً يعني التخلي عن بعض العمق وتَطْوِير التحليل ضمن كل مجال مقابل صورة أوسع ومتعددة الأبعاد للماضي.

بالإضافة إلى ذلك، نحن مهتمون بعوالم الجسد كظاهرة ثقافية عريضة أكثر من اهتمامنا بالتاريخ الفكري الفردي. لذلك، وبالرغم من إستحالة نكران أهمية بعض الفلاسفة، والعلماء، والفنانين أو علماء الدين وخاصة ـ براكسيتيليس، أوغسطين، ديكارت، فيزاليوس أو داروين ـ فالحياة الفكرية ما هي إلاّ ضفة واحدة من القصة. يظهر الجسد من رحم الحياة اليومية تماماً كما يظهر من مفكرين عظماء في الصالونات، ولا بدّ من رؤية هؤلاء المفكرين كأدوات تاريخية يطورون الوسائل الموروثة للتفكير و(حكماً) للتعايش مع أجسادهم. وبنفس السياق، نختار العمل على مستويات متعددة، وبالأخص في نطاق السرد التاريخي الكبير. في السنوات الأخيرة وفي أوساط المؤرخين، كان هذا هو الطريق الأقل سلوكاً، فإنه يتطلب بعض الأدوات التَصَوّرِيّة الخاصة (انظر النقاش التالي).

وأخيراً، كما يشير الجدول الأول، إحدى ملامح تاريخ الجسد كانت أكثر نزعةً نحو القصص التي قسمت التاريخ إلى محطتين بسيطتين ـ ما قبل الحديث والمعاصر. هذا يعكس تياراً في الأدب الأنثروبولوجيي ـ تمّ التنصل منه صراحةً من قبل المنظرين الكبار ومع ذلك أخذوا جرعةً واضحة ولا تقاوم في التأويل ـ حيال فهم الجسد، والشخصانية وعلم الوجود من حيث الأنماط المثالية المزدوجة التي «تمثلنا» وتمثل «الآخر». تحقيق القصة الغائِيّة يحول التاريخ إلى عملية بحث عن اللحظة المثالية عندما نصبح «أنفسنا». وهكذا تكون الحداثة متعارضة بوضوح مع كل شيء جاء من الماضي. ولكن كما أشار لاتوور[1]، تمييز «الحديث» عن سابقاته هو بعيد المنال، ولا يمكن تحديد لحظة واحدة من التحول الدراماتيكي. وحتى من دون المخاطر السياسية للقصص ذات الأصول الكبرى، مثل هذه المقاربات تُفقر التاريخ. بدورنا

(1) لاتوور 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).

نتنصل صراحةً من مثل هذه النيّة في هذا الكتاب. يجب ألا يُقرأ تاريخنا على أنه ترسيخ تاريخي لطبقات تتشابه مع ذواتنا، بدلاً من ذلك، كل حقبة متميزة بذاتها، تضيف بهدوء، وتخسر وتعيد تشكيل عناصرها من ماضيها ومستقبلها على طريقتها الخاصة. لا تعني القصة التاريخية التحرك بإزدهار لا يرحم، وارتفاع أحادي البعد لذواتنا ـ كالتحرك عبر طيف من الألوان، حيث أن كل حزمة مرتبطة بجارتها ولكن بثبات غير قابلة لاختزال ذاتها.

المعيار والسببية: أدوات ذهنية لتاريخ جامع

لو أن هذا النقاش يوضّح فقط ما مدى إتساع النقاش حول الجسد، هذا يعني أنه سيبقى مجموعة أخرى من المواضيع لمعالجتها في مشروعنا ـ مواضيع قياسية.

كم هو طول تاريخ بريطانيا؟

مشاكل القياس

في مقال مشهور[1]، أشار عالم الرياضيات، بينوا ماندلبروت، إلى أنه من المستحيل قياس طول الساحل البريطاني قطعاً ـ الجواب الذي تحصل عليه يعتمد على المقياس الذي يتم النظر منه إلى الساحل[2]. تعمل فكرة ماندلبروت أيضاً بشكل جيد لفترة وجيزة. النظر إلى طول التاريخ تماماً مثل قياس الساحل الانجليزي ـ قد نتوقع بشكل حدسي صوراً كبيرةً لتصبح أكثر تعقيداً من الصور الصغيرة، لكن، وبشكل متناقض، كلما نظرت عن كثب إلى التاريخ، كلما صار أكثر تشابكاً وتعقيداً.

تقليدياً، قد تعامل المؤرخون مع المعيار من خلال خطتين متعارضتين في التعاطي مع الماضي ـ الخاصيّة والتَخْلِيق. تركز الخاصيّة على جانب واحد من الجسد، غالباً في مجموعة ضيقة من المواد (’شوكة ثلاثية الشعب في آداب المائدة الأوروبية ـ دراسة تاريخية لفنون القرن السابع عشر للرسامين الفلاندر[3]»). يقتضي التَخْلِيق وصل العديد من هذه الجوانب معاً («آداب السلوك، والمسافة والطبقة الاجتماعية في القرون الوسطى وأوروبا الحديثة»).

---

(1) ماندلبروت 1967. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) تابعَ لاحقاً تطوير هندسة الكسور كطريقة لوصف الأشكال بغض النظر عن أبعادها، انظر أيضاً ستراثيرن 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) فلاندر((مصطلح فلاندر يطلق على كل مناطق بلجيكا التي تتكلم باللغة الهولندية وهي التي تقع في الشمال من بلجيكا. (المترجم).

لكل خطة فوائدها ومخاطرها. الخاصيّة تعني عادةً البقاء في منطقة أكاديمية مريحة وآمنة للبيانات المعروفة، لكن غالباً ما تتجاهل التركيبة الأوسع التي تتكيف مع الإحتمالات الخاصة بالجسد. يستلزم التَخْلِيق، بالمقابل، رؤية الروابط عبر مواضيع ومجالات فكرية. المنسق الرئيسي هو فوكو، والذي تمتد تحليلاته عبر التاريخ، والأدب، ودراسة الأيقونات، والاقتصاد وحتى الهندسة المعمارية والتخطيط الاجتماعي ـ مجموعة أخرى من التَخْلِيقيين تضم لاكوير، الياس، غومبريتش وآخرون. ميزات التخليق واضحة ـ أسئلة كبرى، أجوبة كبرى. تكمن الخطورة في الإختزال/التبسيط التحليلي ـ إختزال التاريخ إلى نظام مُجَرّد بسيط، مثل النظرة العقابية لسجن بانوبتيكون[1] النفسي. كما قالت المؤرخة إنغا كليندينن، «النظريات الكبيرة قد تنتج أسئلة كبيرة، لكنها تنتج أجوبة هزيلة[2]».

كان يفُترض بشكل عام ضمن التحليل التاريخي، بأن الخاصية هي خلاصة القول في نهاية المطاف. إذا كان الإفتراض غير صحيح «على أرض الواقع»، هذا يعني أنه لا يمكن أن يكون صحيحاً في أي معيار آخر. باالتالي فإن المشهد الفكري يميل إلى التطور كمعالم نظرية تنفث بغضب مثل فوهة بركانية نشطة ـ نحبُ الصورة السوسورانية[3]، الستروسية[4] أو هيجان البورديونية[5]! ـ فقط ليخسروا حدودهم الجريئة وهم يتآكلون بفعل عوامل التعرية لدراسات التفكيك والخاصية. لكن هذه المقاربة، بقدر ما هي جذابة لبَداهتها، تبقى ضعيفة فكرياً. حيث تفترض أن الوحدة الأساسية للقصة هي العامل الفردي البشري. بل، كما في مثالنا عن «الساحل البريطاني»، بدلاً من أن يكون هناك معيار واحد وحصري للحقيقة، سيعتمد ما تقوله عن التاريخ في جزء منه على المقياس الذي يتم النظر منه إلى التاريخ. نلاحظ هذا في العديد من المشاكل الفكرية ـ نعطي تعليلاً مختلفاً لسلوك الحيوان الاجتماعي أكثر مما نقوم به في عملية التمثيل الغذائي لخلاياه الفردية أو كيف تشكّل أنواعه جزءاً من النظام البيئي. تحويل المقاييس التحليلية هو كتكبير نقطة المركز على المجهر، وهو الأمر الذي يجعل بعض

---

(1) (Bentham's panopticon): بانوبتيكون وتعني «مراقبة الكُل». عبارة عن سجن دائري الشكل مع زنازين تصطف حول برج مراقبة مركزي يمكن من خلاله مراقبة حركة السجناء دون أن يعرفوا ما إذا كانوا تحت المراقبة أم لا. (المترجم).

(2) كليندينن 1999، 7. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) نسبة إلى فرديناند دوسوسور. عالم لغوي سويسري شهير. يُعتبر بمثابة الأب للمدرسة البنيوية في علم اللسانيات. (المترجم).

(4) نسبة إلى ليفي ستروس. عالم إجتماع فرنسي. يُعد من أهم البنيويين المعاصرين. (المترجم).

(5) نسبة إلى بيير بورديو. عالم إجتماع فرنسي. أحدث فكره تأثيراً كبيراً في العلوم الإنسانية والاجتماعية. (المترجم).

معالم الأنسجة مرئية بينما يتلاشى غيرها. على سبيل المثال، من الشائع أن ترى تحولاً صافياً وواضحاً عند مشاهدته بعد مرور قرن أو جيل، أو بعد مرور حقبة تاريخية كاملة، ولكن، الذي يُنظر إليه في برهة زمنية قصيرة لبضع سنوات، يبدو كخليط غير موجه وغير مترابط لأصغر وحدات الصورة[1] «بكسل». (الشكل 5) يُعبّر عن هذه العلاقة بشكل تصويري.



(أ) (ب)

الشكل 5: «تصوير إنعكاسي» لوحة فسيفساء ـ نماذج مختلفة تظهر وفقاً للمقياس الذي يتم النظر منه. (أ) جدارية بارثينون. (ب) نسخة مكبرة لنفس الصورة تكشف أنها مركبة من تشكيل فسيفسائي. قد تمّ سحبها من محرك البحث جوجل بسبب المصطلحات الأساسية المتعلقة بموضوع الصورة. انظر كوشرين وروسيل 2007 لمزيد من التفاصيل عن هذا (نُسخت بتصريح من آندرو كوشرين وايان روسيل).

وهكذا فإن المقاييس التحليلية ليست رؤى مطلقة حيث تكمن الحقيقة ـ بل تمّ بناؤها حسب ما يقتضيه سؤال بعينه، وهي مفيدة إلى درجة أنها تُجيز لنا الإجابة عنه. كما أشار كنوفت في معرض بحثه بين الثقافات لمجتمعات غينيا الجديدة، إلى أنّ كافة المقاييس تنطوي على بناء تحليلي[2]. يمكن للقارئ أن يقارن بين المجتمعات الميلانيزية مع المجموعات البولينيزية والاسترالية، لكن فقط من خلال الإطلالة على الاختلافات الكبرى داخل كل مجموعة. وبتحريك المقياس قليلاً، ينطبق العكس على التناقضات داخل غينيا الجديدة، على سبيل المثال، بين الشعب الذي يقطن في المرتفعات الوسطى والساحل الجنوبي. وحتى ضمن المجموعات

---

(1) قارن روب وبوكيتات بعد 2012؛ ستراثِرن 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كنوفت 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).

في الساحل الجنوبي، من الصعب إجراء تعميمات لا تتناقض مع مجموعة أخرى. مع هذا، إذا لم نجر توصيفات عامة، فإننا نخسر أيّ رؤية أكبر من أيّ معطيات فردية ـ ستكون نظرتنا قاصرة. يكمن الحل في تحديد مقياس التحليل المتعلق بالمشكلة الفكرية المحددة، ونقاط القوة وأوجه القصور. في الواقع، هذا يشكّل دليلاً على «أصول الجسد الحديث» الذي ناقشناه سابقاً. على الرغم من أنّ العلماء يتفقون على أن الجسد الأميركي/الأوروبي الحديث يختلف جوهرياً عن أسلافه، لكن لا يوجد إجماع حقيقي على ماهية الملامح التي تحدد هذه الحداثية ومتى ظهرت. من الشائع إلى حد ما، أن تواريخ أصول «الجسد الحديث» تعتمد على نظرتك للجسد الحديث، وهذا حددته المشكلة الفكرية القائمة.

في هذا الكتاب، نعمل على معايير متعددة، من التحليل بالغ الدقة إلى التعميم لآلاف السنين. يعكس هذا الحاجة إلى السؤال عن التغيير الطويل الأمد في الجسد. تعتبر الخاصيّة تقنية فكرية تحتاج إلى دفاع أقل، لكنها تفترض وتتطلب تَخْلِيقاً أو توليفاً معيارياً أكبر لعدة أسباب. من الناحية المنهجية، تشتت الخاصية عالم الجسد، الذي يقوم على العلاقة بين الخبرات والظواهر. وكما ناقشنا سابقاً، فإن إحدى ميزات عوالم الجسد هي العدد الصغير من مجمل الحقائق العامة الذي يتكيف مع عدد أكبر من التحليلات الأكثر دقة وذلك من خلال تحقيق مسلماتهم الأساسية ـ أشياء مثل مبادئ السجيّة، والإفتراضات الوجودية وعلى أيّ مجال من مجالات العمل تستند، وشبكة العلاقات من خلال ماهية المكوّن البشري. ومع ذلك استحضرنا عنصراً واحداً، وهو نوع من «الوصف التاريخي المُكْتَنِز[1]» (في عبارة غيرتز[2] الشهيرة)، كاشفاً فيها عن النسيج وإمكانية فهم الحياة الجسدية في وضع معين. علاوة على ذلك، ووصولاً إلى ما هو أبعد من الوصف المُكْتَنِز، مثل علم الوجود العملي، حيث يعرض عالم الجسد نماذج واضحة فقط في توليفات واسعة النطاق من خلال التخصصات. لقد تغيرت الأفكار اللاهوتية عن الجسد جذرياً بين العام صفر إلى 500 ميلادي ـ حيث اتجهت نماذج الحياة اليومية لإظهار الإستمرارية. إنّ تاريخاً يعتمد فقط على نموذج واحد دون الآخر سوف يفقد أشياء هامة. وكما لاحظنا، فضلاً عن التجانس، تمتلك عوالم الجسد أشكالاً متعددة- ولكن حتى الأمور المتنافرة يمكن تحديدها من خلال مصطلحاتهم الجدلية الشائعة أو عن طريق ما لا يشتركان به معاً. البعض منا يقتل الحيوانات عن طريق الصيد أو الذبح ـ البعض

(1) غيرتز 1973. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كليفورد جيمس غيرتز، عالم أنثروبولوجيا أميركي. اشتهر بتأثيره الكبير على الأنثروبولوجية الرمزية. (المترجم).

الآخر يمتنع عن القتل ويلتزم النظام الغذائي النباتي ـ لكن ولا حتى نصف هذا التناقض يشكل جزءاً من الكون حيث تحصيل وأكل اللحومّ ليس فعلاً ذا دلالة اجتماعية أو سياسية.

بطريقة أو بأخرى، استحضارنا للتحليل متعدد المستويات يمكن مقارنته مع تحليل مؤرخي الحوليات الذين نظروا إلى الطريقة التي تراكمت بها الأحداث الظاهِريّة، والتيارات الوسطية والمد والجزر لزمن ضارب في القدم من التاريخ. بصيغة أكثر حداثة، ومن منظور زمني، يُنظر إلى التاريخ باعتباره لوح أثري لعمليات تتكشف في مراحل زَمَنِيّة مختلفة[1]. ليس المهم تمييز تحليل آحادي المستوى، بل النظر إلى علاقاته البينية. نرى في الإطار العام، إستمرارية طويلة الأمد وتغيرات كبرى. أما في الواقع المُعاش «على الأرض» لا نرى فقط الاختلافات، والتحولات والمتناقضات على مستويات كبيرة، بل نرى بعض الإيحاءات، في العمليات التي يجب مراقبتها عن قرب، ومعرفة كيف ولماذا حصل هذا التغيير على الأقل. لنأخذ مثالاً، التطور الطبي على صعيد المعالجة النَّفْسِيّة ـ بشكل عام من الخمسينيات فصاعداً ـ مَثّل في بعض النواحي تغيراً كبيراً في مستوى فهمه للأمراض العقلية عن سابقاته ـ فقد ربط المشاعر والإدراك مباشرة بالأحداث البيولوجية في الدماغ بدلاً من ربطها بتاريخ حياة المريض، أو الظروف الاجتماعية، أو الممارسات الأخلاقية، بطريقة لا زال يجدها العديد من أطباء النفس مسألة جدلية. قد ننظر بشكل جيد إلى اللحظة التي وصف فيها أول دواء مضاد للإكتئاب كمنعطف هام في الفهم العملي للجسد. ولكن في نواح كثيرة، امتد هذا ليصل تماماً إلى المشاكل والإنتكاسات الدماغية التي تعامل معها الماديون مع الجسد الذي طوره علماء الطب إلى حد كبير في القرن التاسع عشر ـ بحسب هذا الرأي، تمّ النظر إلى الجسد على أنه نظام آلي بحتْ يعمل من دون الإشارة إلى أيّ كيان أو حالة روحية. في حين أن هذه المقاربة الجمالية المتزايدة مثّلت إنفصالاً عن ماض أكثر ورعاً وتديناً، الجسد كآلة، في المقابل، يمكن إرجاعه إلى عدة تطورات سابقة ويحتمل أنها أكثر شمولية ـ مع تَبَاشِير الصناعة والإستعارات الميكانيكية من منتصف القرن الثامن عشر وبروز فلاسفة عصر التنوير أمثال ديكارت، وفلاسفة المذهب الطبيعي أمثال هارفي. الغاية من هذا هي أننا نستطيع قراءة هذه اللحظة التاريخية من حيث الأحداث والعمليات التي تعمل وفقاً لمستويات أو معايير مختلفة تماماً. ربما يكون الشكل الجديد للطبابة قد برهن حكماً عن تحولات اجتماعية جوهرية، لكنها على الأرجح ستبقى محكومة تماماً بسياق اجتماعي أو نظام مؤسساتي محدد، ومقيدة بالزمن والتأثير

---

(1) بايلي 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

العام أكثر من التغيير المتمثل ببزوغ العلوم الطبية بالمجمل، التي تستلزم الناحيتين المنطقية والتاريخية معاً. بالمثل، افترض بزوغ العلوم الطبية بدوره، ظهور التصنيفات الوجودية للجسد والعقل، التي أيضاً أرخت وتضمنت العديد من ميادين المحاولات الأخرى. وهكذا نكون قد تداخلنا في عمليات التغيير ـ التغيير أو الإستمرارية يشكلان على مستويات واسعة السياق الأرضية التي يمكن أن يحدث فيها التغيير في أكثر المستويات محليةً.

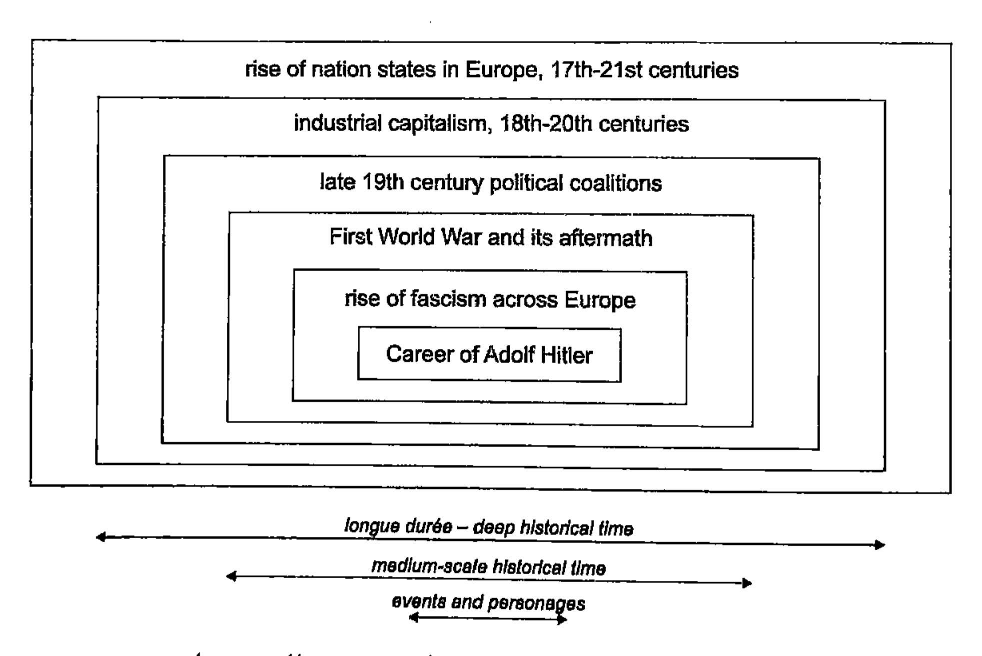
عوالم الجسد والسَبَبِيّة

التاريخ ليس فقط عما حدث، بل هو أيضاً لماذا حدث. ببساطة إنّ وصف عوالم الجسد على عدة مستويات بما يمثله من غنى لا يعتبر بحد ذاته شرحاً للتغيير، بل يمكننا القول أنه شرح لكيف أن عالم جسد واحد يحدث أن يحل محله عالم آخر. بتعبير آخر، لا بدّ من فهم السَبَبِيّة.

النموذج الأساسي للسببية بمعظمه بسيط ومباشر ـ س تسبب ع. على سبيل المثال، (الجدول الأول)، ربما يعتقد المرء بأن نوعاً جديداً للجسد في العصر الحجري الحديث قد سببته حياة الحضر والزراعة، التي قادت التوقعات الفلسفية الجديدة إلى الجسد «الطبيعي» في فن النحت القديم، أو قادت الاكتشافات الطبية الجديدة في القرن السابع عشر إلى فهم جديد للجسد كآلية عمل مادية. مثل هذه الشروحات تشير بشكل مفيد إلى عوامل هامة في التغيير، لكنها تميل إلى التَخَلْخل سريعاً. في مشهد كارِيكاتُورِيّ، كأن تقول مثلاً أن الحرب العالمية الثانية نشبتْ بسبب أدولف هتلر. هذا صحيح، على صعيد واحد، لكن قدرة هتلر على التسبب بالحرب ذاتها ناتجة عن ظروف أخرى كثيرة ـ كيف وصل إلى رأس السلطة، وظهور الفاشية عبر أوروبا، وثم معاهدة فرساي ومن ثمّ قامت الحرب العالمية الأولى، والتحالف السياسي في القرن التاسع عشر، وازدهار الرأسمالية الصناعية التي جعلت هذا النوع من الحروب ممكنة، وبزوغ فجر الدولة القومية (وهكذا دواليك). بالمعنى الأعم والأشمل، كل شيء نعطيه سبباً منطقياً هو أيضاً نتيجة لعدة أمور أخرى. إذن، أفضل ما يمكن قوله، أن هذه الأحداث التاريخية تحدث عبر توافق الظروف على كافة المستويات.

إذن، فضلاً عن السَبَبِيّة البسيطة (س تسبب ع)، علينا الشروع من حيث السَبَبِيّة الطارئة (س تسبب ع على ضوء كل العمليات الأخرى التي تخلق السياق حيث س *يمكنها* أن تسبب ع) (الشكل 6). هذه بالأحرى نتيجة منطقية لها آثار مترتبة على لغة السببية. السَبَبِيّة، من هذا

المنظور، لا تصبح فقط علاقة حتمية بل أداة تحليلية، وبقعة ضوء تركز تجريبيّاً على علاقات محددة ضمن شبكة علاقات متبادلة وعلى عدة مستويات. ما نفعله عندما نقول بأن أموراً مثل «العلوم سببت الجسد الحديث» هو عملية تخزين المدخلات. أخذنا هذا المصطلح من برونو لا توور[1]، الصندوق الأسود هو الشيء الذي لديه ما يكفي من المتانة بالنسبة لنا لنبقيه مستقراً في موضعه لنتمكن من دراسة مخرجاته. «الزراعة»، على سبيل المثال، أو «الإختبار العلمي»، أو «هتلر»، ووضع كافة العلاقات التاريخية المعقدة التي تشكلهم داخل الصندوق الأسود. بدلاً من فتح الصندوق الأسود ورد المصطلح إلى أسبابه، نأخذه كظاهرة مغلقة وثابتة بهدف التحليل. عندها فقط يمكننا أن نقول فعلاً عن أي نوع من السببية البسيطة نتحدث. اختبار الصندوق الأسود هو تكتيك ضروري لبناء فهم العالم ـ لفهم كل شيء ما علينا سوى القيام بتحليل بياني لمدخلات عدد غير محدود من هذه الصناديق، تتراوح بين من «كان هتلر؟» إلى «أيّ نوع من الكائنات ينتمي البشر؟» ونستمر رجوعاً إلى الخلف وصولاً إلى العمليات الجيولوجية والبيولوجية التي يعمل بها العالم.

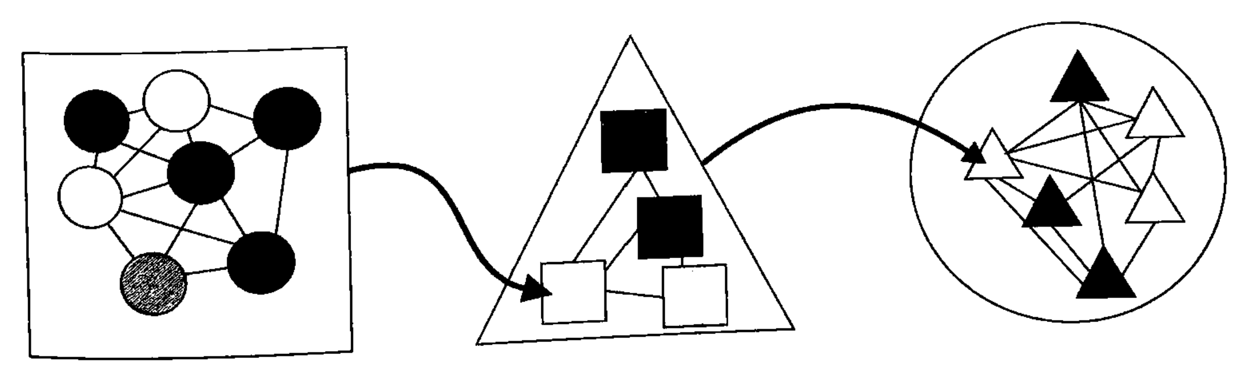


الشكل 6: السَبَبِيّة الطارئة: نموذج متعدد المستويات.

اختبار الصندوق الأسود مرتبط بشكل وثيق مع مستويات التحليل (الشكل 7). على سبيل المثال، التفسيرات الخصوصية عادةً ما تفرّغ مدخلات بعض الصناديق السوداء (مثلاً، السؤال «كيف تنوعت العلاقات بين الجنسين عبر الطبقات الاجتماعية في اليونان القديمة؟» بدلاً من أخذ «النوع التقليدي» كوحدة أدلة ذاتية) بينما تقبل الآخر في القيمة الأسمية ('الطبقة

(1) لاتوور 1987؛ 1999. (إشارة من الكاتب نفسه).

الاجتماعية في أثينا القديمة»). في الواقع، الاختيار اللاواعي المتكرر لما ستحلله وما ستبحثه يشكلان جزءاً قوياً من التخصص الأكاديمي ـ هل تعتبر النوع قِيْمَة معلومة يعمل على حلحلة مشاكل الدين أو تعتبر الدين كما هو مفسّر يعمل على حلحلة مشاكل النوع؟ مستويات مختلفة من التحليل تأخذ مسارات مختلفة وتضعها داخل الصناديق السوداء. على كافة مستويات التحليل التي ندرسها في هذا الكتاب، ستبقى بعض الأشياء دائماً مخزنة داخل الصندوق الأسود ـ العمليات الكيميائية المتواصلة في الخلايا الفردية التي تشكّل الأعضاء البشرية، أو عمليات الهضم التي تسمح للطعام في أن يصبح جزءاً من أجسادنا. وفي بعض الأوقات يمكن تخزين الأشياء من مستوى آخر داخل الصندوق الأسود. قد نتحدث عن «الرأسمالية»، أو «الكنيسة»، أو «العلوم» من جهة، ونتتعامل مع هذه الأشياء ككيانات ثابتة، ولكن من جهة أخرى، نفتح هذه الصناديق السوداء لتحليل ما نعنيه بهذه المصطلحات وتاريخ العلاقات التي تغلّفها. هذا يعني بأنّ التاريخ الذي نكتبه لا يمكن أن يكون جامع مانع أو كُلي ـ عوضاً عن ذلك، فهو دائماً يعتمد على الإحتمالات التحليلية التي نختارها، وفي الواقع هذه هي الأدلة التي قُدمت لنا. اختبار الصندوق الأسود، مثل الكتابة على نطاق واسع كما ناقشنا سابقاً، دائماً مكلف. نحدّ من التواريخ المعقدة لهذه المفاهيم والمؤسسات ولكننا نكسب القدرة على رؤية اجتياح أكبر للتاريخ. بالمثل، فتح الصناديق السوداء يعني دفع ثمن آخر ـ وذلك بتمييز بعض المواضيع على حساب أخرى وعلى حساب المشهد الكبير. رواية التاريخ تعني خلق الخيارات.



small scale heterogeneous network (e.g. of people, things, settings) black-boxed as a practice, group, etc.

medium scale heterogeneous network (e.g. of groups, practices, places) black-boxed as an institution, landscape, etc.

large scale heterogeneous network (e.g. of institutions, landscapes) black-boxed as a historical way of life

1 ـ شبكة متغايرة الخواص مستوى كبير (مثلاً، المؤسسات، المساحات العامة) تخزين كطرق عيش تاريخية

2 ـ شبكة متمايزة الخواص مستوى متوسط (مثلاً، المجموعات، الممارسات، الأماكن) تخزين كنظام مؤسساتي، المكان العام، إلخ...

3 ـ شبكة متغايرة الخواص مستوى صغير (مثلاً، الناس، الأشياء، الإعدادات) تخزين كتدريب، المجموعة، إلخ...

الشكل 7: اختبار الصندوق الأسود عبر مستويات التحليل.

أين السببية في كل هذا؟ إذا ما أفرغنا مدخلات كل صناديقنا السوداء، هل سيختفي التغيير تماماً ليحل محله التحول التدريجي للعلاقات؟ ربما، لكن هذا يتجاهل الأسلوب الذي تعمل به القوة. «الكنيسة في أوروبا القرون الوسطى» قد تكون صندوقاً أسود بمعنى من المعاني، تندمج بكيان واحد مع مجموعات بشرية متباينة، ومع الأوقات، والأماكن، والمعتقدات، والممارسات المجسدة، وجداول الأعمال والمواقف، ولكن من الصعب النكران أن وجود الكنيسة كان له بالغ الأثر على الطريقة التي عاشت وفُهمت من خلالها عوالم الجسد (انظر الفصل السادس). بالمثل، العلم لم يتسبب بفكرة «الجسد كآلة» لينفرد بنفسه، لكنه فعل ذلك، بسبب كل تاريخه المعقد، وليكون له دور ليلعبه. مع ذلك، تتطلب دراسة السببية مستويات تحليل متعددة، والمستويات الأكبر، من أجل كافة المدخلات، ليست بالضرورة أكثر خطأً من المستويات الأصغر. كلاهما مختلف وبنفس القدر من الأهمية. من ثمّ إنّ التاريخ الذي يقلل من التغيير ليأخذ منه فقط المد والجزر في الحد الأدنى من الحياة اليومية ويرفض التغيرات الكبرى باعتبارها إختراعات حديثة، يفقد المسارات التاريخية الهامة. بالتساوي، فإنّ المحاولات لشرح اللحظات الكبرى للتغيير في مستواها الأكبر تفقد أيضاً أهمية أفعال القبول والرفض اليومية، والطريقة الواقعية حيث تلعب الأجساد نفسها دوراً محورياً في إعادة صياغة عوالمها الجسدية.

لم يكن هناك أية محاولات جادة لتغطية التاريخ في مستوياته المتعددة هذه. حاول مؤرخو الثقافة في كثير من الأحيان التعامل مع التغيير في مستواه الصغير المحلي، مستخدمين تفسيرات أكبر للتغيير والتي ركزت بشكل طبيعي على التاريخ الفكري. حيث يلتقي المستوى الكبير مع تاريخ الثقافة، وهذا غالباً ما يحدث في لحظات استثنائية من التغيير العميق المفاجئ، مثل الإحتكاك الإستعماري[1]. إذن، المطلوب هنا أن نفعل شيئاً إستثنائياً تماماً. يتوجب علينا البحث عن مستويات التحليل المتعددة واختيار صناديق سوداء خاصة والنظر بداخلها، والتحرك بدءاً من التواريخ ذات المواضيع الكبرى مثل العلوم، ونزولاً إلى طريقة الناس في الأكل والحركة ودفن موتاهم. توفر مواضيع الدراسة من خلال التفسيرات الوصفية

(1) مثال، ساهلينز 1985. (إشارة من الكاتب نفسه).

المكثفة، شروحات لعوالم الجسد هذه وللتغييرات داخله عند هذه المستويات المتعددة، وفي الفصل التاسع سنعود لمواضيع عوالم الجسد، والإيمان، والسببية، والمعيار والتحول لنقف على ما تخبرنا به رحلة الـ40,000 سنة من التاريخ عن هذه المواضيع وبالطبع، عن مستقبلنا.

3

حدود الجسد...

دوسان بوريك، اوليفر ج. ت. هاريس،
بريستون ميركل وجون روب

الموت والحيز المكاني الطبيعي في العصر الحجري المتوسط الدانماركي(1)

من حوالي 7000 سنة على الساحل الدانماركي، اجتمعت مجموعة من الناس لدفن اثنين

---

(1) في بداية كل فصل من فصول دراستنا، نُدرج الحاشية الببليوغرافية لإعطاء القارئ فكرة عن الأدب الرئيس في المجال المطروح. تقع المادة المُغطاة في هذا الفصل بين العديد من الأعمال الأدبية، التي تعكس التقسيم المفاهيمي للميدان المطروح. قد أصبحت دراسة الجسد في علم الآثار شائعة بشكل متزايد في العقدين الأخيرين، تبرز من إندماج المصالح في ما بعد البنيوية (فولر 2000؛ نوردبلاده وياتس 1990؛ توماس 2002) مع تأثير ملحوظ بشكل بارز لفوكو، النوع والنظرية النِسْويَّة (غيلكريست 1999) وعلم الظواهر (تيلي 1994؛ تيلي 2008؛ توماس 2002). كشفت هذه الدراسات عن الجسد كوسيط رمزي للعرض والتعبير الاجتماعي وعن طريق المزيد من التعليل التجريبي للتجسيد (بوريك وروب 2008؛ هاميلاكسي، بلوسينيك، وتارلو 2002؛ هوستن، ستيورت وتوبي 2006؛ ميسكل وجويس 2003؛). كلها تتراوح بين دراسات من العالم القديم والعالم الجديد، وتعمل على تجسير المواضيع مثل حضارة المايا القديمة ومصر القديمة، وأوروبا العصر الحجري الحديث والفن الصخري في العصر البرونزي. جويس (2005) يقدم تلخيصاً هاماً وحديث نسبياً. معظم هذه الشروحات تميل للتعامل مع الوصف وتفسير الجوانب الخاصة لعالم الجسد، كما أردنا تسميتها، ونادراً ما اشتركت في كيف أصبح عالم الجسد ما هو عليه.

بالنسبة إلى الجدل الدائر حول «التطور المعرفي» والمتوسط إلى العصر الحجري القديم العلوي في أوروبا، انظر ميللرز وسترينغر (1989)، وأعمال ميللرز الأكثر حداثة وآخرون (2007)، ميثن (1996) وزيلهاو (2007). بالنسبة للفن الفرنسي والإسباني في العصر الحجري القديم، ويبقى أفضل كتيب شائع هو لـأوكو وروزنفلد (1967)، بالرغم من أنه تَقَدّم على الاكتشاف المذهل عند شوفيت، انظر شوفيت، برونيل ديستشامبس وهيلاري (1996). وانظر ليوس ـ وليمز (2002) لتفسير، وإن كان متنازعاً عليه، شائع. الدليل على مراسم الدفن في العصر الحجري القديم قد تمّ تركيبه وتوليفه مؤخراً من قبل بتييت (2011). انظر غامبل (1999) للمزيد من علم الآثار العام في العصر الحجري القديم؛ أما بالنسبة للعصر الحجري المتوسط، انظر بيللي وسبيكنز (2008) ومجموعة أبحاث حديثة (لارسون وآخرون 2003؛ ماكرتان وآخرون 2009). لدينا أدب

من موتاهم (اللوحة 1). بمحاذاة خليج ينساب متهادياً من البحر، كان هذا المكان الذي تداخلت فيه اليابسة مع البحر وتوحد البحر مع الأفق. في هذا المكان حفروا قبراً تماماً كما فعلوا هذا كثيراً من قبل، وجهزوه للدفن. في البداية كان هناك جناح بجعة مرمي في القبر. وقطعة خشبية صغيرة كانت بجانب الجناح، مغطاة بقطعة قماش ملفوفة ومزينة من إحدى طرفيها ـ في وسط قطعة القماش، وضعوا قلائد مصنوعة من قواقع الحلزون، وأسنان غزال أحمر وخنزير بري، وربطوا خرزاً مصنوعاً من أجزاء الفقمة والأيائل، ونثروا خضاب مغرة[1] حمراء حول جناح البجعة ـ اللون الأحمر يعكس أشعة الشمس، التي بدأت بالغروب على اليابسة باتجاه الغرب.



اللوحة 1: مراسم دفن من العصر الحجري المتوسط في فيدباك، الدانمارك حوالي 5000 ق.م. (الصورة: آرون واتسون).

هائل حول التحول في العصرين الحجري المتوسط والحجري الحديث في أوروبا. بالنسبة للنماذج العامة، انظر الحوار بين رولي ـ كونواي (2011) وروب (قبل الطباعة) في المواقف المختلفة. بايلي، وويتل وكمينغز (2005)، فينلايسون ووارن (2010)، برايس (2000)، وويتل وكمينغز (2007)، يقدمان مجلدات محررة مزودة بدراسات مفصلة. بالنسبة للشرق الأدنى، انظر هودر (2006)، سايمونز (2007) وأبحاث أخرى في فنلايسون ووارن (2010). أعاد كروشر مؤخراً تحليل علم آثار الجسد في العصر الحجري الحديث في الشرق الأدنى (2012). بالنسبة للبوابات الحديدية، انظر بوريك (2002، قبل 2005، بعد 2005، 2011). أفضل رؤية منفردة تمّ صياغتها وتأليفها عن العصر الحجري الحديث الأوروبي هي بلا شك لـ ويتل (1996)؛ لكن انظر ويتل أيضاً (2003). أخيراً، العمل الأكثر إستفزازاً عن الجسد من الناحية النظرية على مدار العصور كافةً غطاه في هذا الفصل غامبل (2007). (إشارة من الكاتب نفسه).

(1) (ochre): المُغْرَة، حجر يستخرج منه صبغ أحمر بني مصفر. (المترجم).

وبعد أن تمّ تجهيز القبر، توافد مزيد من الناس، وبينهم العديد من الأطفال وزوجين من كبار السن، من الأكواخ الصغيرة المنتصبة قريباً من البحر. إحدى العجائز، وهي امرأة، أشارت إلى كل مادة تُنثر في القبر، مخبرةً الأطفال عنها. أكدت على أهمية طائر البجع، وهو طائر يمكنه المشي، والسباحة والطيران، وهو طيرٌ يمكنه تجاوز العوالم الثلاثة. وأشارت إلى أطراف الخنزير البري، والغزال والأيل، هذه الفصائل الثلاثة عاشت وتشاركت هذه الأرض والمساحات مع قاطنيها. وكان الأطفال قد سمعوا هذه القصص عدة مرات. هم يعرفون بأن طيور البجع في السماء، والفقمة في البحر والغزلان في الغابات كانوا بشراً مثلهم تماماً، بشر قد يصبحون هم مثلهم في يوم ما، ربما بعد موتهم، أو بعدما يرتدون جلودهم كما فعل البشر القدماء في أوقات معينة من السنة. وبينما شارفت هذه القصص وحكايات أخرى على نهايتها، التفتوا إلى الخليج، حيث كان هناك قارب يقترب وعلى متنه شخصين يجدفانه بمجاديف منحوتة بإتقان، كلاهما يلبس عباءة مطرزة بحرفية ومصنوعة من جلود الحيوانات المختلفة التي خيطت ببعضها البعض. ومع إقتراب القارب، بدأ الناس على الشاطئ بالتحرك بشكل متناغم، والرقص وبدأ الإحساس بموجة الحر المتزايدة على أبدانهم. رسى القارب على الشاطئ وأُزيل الشراع الذي يغطي منتصف القارب ليكشف عن جثة كل من المرأة الشابة والطفل الميتان، اللذان حاولا مدّ بعضهما البعض بالحياة، منذ بضعة أيام فقط. كانوا قد أمضوا على ظهر القارب في عرض البحر ثلاثة أيام بلياليها، كما كانت العادة.

يتزايد الرقص حدةً بينما تُحمل النعوش إلى مثواها الأخير ـ الصوت الإيقاعي يتنافر مع الصمت المهيمن في مكان آخر. وأخيراً، واراهم الثرى، رأس المرأة الشابة يتكئ على مجموعة من الخرز، وحوضها على مجموعة أخرى، مفصولة عن الأرض بقطعة قماش وبلوح خشبي. وتمّ تمديد جثمان الطفل على جناح طائر البجع. نثر المجدفان المغرة على الرضيع وعلى رأس وخاصرة المرأة. بينما تقدم الآخرون إلى الأمام كتعبير عن إرتباطهم مع الموتى. أحدهم وضع حجراً مسطحاً تحت كاحلي المرأة، وتمّ وضع الكثير من المغرة بجانب ربلتي ساقيها، المرفوعتان قليلاً. وأخرى وضعت مطرقة حجرية بجانب رأس المرأة، كرمز لعلاقاتهن المشتركة (أخوات) وبطريقة تحوّلت فيها المطرقة الحجرية الصوانَ من شكل إلى آخر. على أمل أن تساعد المطرقة الحجرية على تسهيل عملية تحوّل الجسد في القبر. وأخيراً، وقفت المرأة العجوز التي كانت تروي القصص للأطفال واختارت شفرة من شفرات الصوان الست التي تحملها حول خصرها. ووضعتها على جسد الرضيع وتراجعت معلنةً إنتهاء مراسم الدفن.

اكتظت المقبرة بالحشود بسرعة وبدأ المشيعون بالتفرق. حان الوقت الآن لأن تحوّل الجثث نفسها إلى أحجار، وحيوانات وطيور، وينتشروا حول السهوب والمراعي. يدل دفنهم هنا في نفس الوقت، حيث دُفن الآخرون من قبل، على شيء آخر ـ هذه كانت أرضهم.

على الرغم من أنّ جوانب هذه القصة قد تمّ تنميقها، إلاّ أن الحقائق الأثرية الأساسية دُعمت بأدلة من مقبرة فيدباك ـ بوغيباكن[1] من العصر الحجري المتوسط الدانماركي. كشفت مراسم الدفن هنا في العصر الحجري المتوسط عن إهتمام بحدود الجسد، وإمكانياته، وحدوده وعلاقاته مع العالم المحيط به. أجساد هؤلاء الناس من العصر الحجري المتوسط لم تكن محكومة تماماً بل كانت مرتبطة عقلانياً، ومتصلة مع آخرين، وأماكن، وحيوانات ومع أشياء عبر تاريخ من الإحتلال، والطعام، والمشاركة، والصيد والتبادل. نبحث في النصف الأول من هذا الفصل، في الطريقة التي تشكلت عبرها أجساد العصرين الحجري القديم والحجري الحديث عبر هذه العلاقات المختلفة.

لفعل هذا، نحن نعمل في الإطار الأوسع، حيث نغطي 30,000 سنةِ أو أكثر. نناقش في هذا الفصل، كلاً من العصر الحجري القديم العلوي ـ من قبل 40,000 سنة فصاعداً[2]، والعصر الحجري المتوسط، الذي يحدد الفترة بين نهاية العصر الجليدي (حوالي 10,000 ق.م.) وبدايات العصر الحجري الحديث في أوروبا (قارن، الشكل 8)[3]. على الرغم من أن كلًا من العصرين السابقين يستعرضان التنوع الثقافي، ونحن لا نريد التعامل مع مجتمع الصيد وجمع الثمار[4] على أنه نوع متجانس، وكائنات خالدة[5]، حيث يوجد في نطاق هذا التَرْكِيب، ملامح توصف بشكل موسع كامل هذه الفترة[6].

---

(1) البرثيسن وبرنش بترسن 1976؛ نيلسون ستتر 2003. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) لمزيد من جولة مفصلة حول التسلسل الزمني لهذه الحقبة التاريخية، انظر روبروكس وآخرون (2002). (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) بايلي 2008؛ بايلي وسبيكنز 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) (hunters and gatherers): يعد مجتمع الصيد وجمع الثمار أو البحث عن الطعام. واحداً من المجتمعات التي يحصلون فيها على الطعام من النباتات والحيوانات البرية. (المترجم).

(5) قارن، غامبل 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

(6) بالطبع، يوجد هناك إختلافات حقيقية بين العصرين الحجري المتوسط والحجري القديم (وليس آخرها البيئة التي اكتشفوها واستغلوها)، وكتّاب من أمثال زفيلبل (2009) الذي دافع بقوة من أجل مراعاة مصطلحات العصر الحجري المتوسط الخاصة. مع ذلك، يتضمن النطاق الذي نعمل به، إستمرارية واضحة بين العصرين، بما فيها القواسم المشتركة في طريقة حياة العلافين مع فهم الأجساد البشرية. (إشارة من الكاتب نفسه).



1. Ain Ghazal, 2. Aiterhofen, 3. Altamira, 4. Arene Candide, 5. Asparn-Schletz, 6. Bolkilde, 7. Brno, Dolni Věstonice, Pavlov, Předmosti, 8. Bylany, Milovice, 9. Çatalhöyük, 10. Cayönü, 11. Chauvet, 12. Crickley Hill, 13. Franchthi, 14. Gobekli, 15. Hamangia, 16. Herxheim, Talheim, Vaihingen, 17. Hohle Fels, Hohlenstein Stadel, 18. Kostenki, 19. Lascaux, 20. Lepenski Vir, Vlasac, 21. Mezhirich, 22. Montespan, Trois Frères, 23. Nitra, 24. Papasidero, 25. Passo di Corvo, Scaloria, 26. Paviland, 27. Porto Badisco, 28. S. Germain La Riviere, 29. Sigersdal, Vedbaek, 30. Skateholm, 31. Star Carr, 32. Sungir, 33. Vinča, 34. Wilczvce. 35. Willendorf

1 ـ عين غزال، 2 ـ آلترهوفن، 3 ـ آلتاميرا، 4 ـ ارين كانداید، 5 ـ اسبارن ـ شولتز، 6 ـ بولكيلد، 7 ـ برنو، دولني فيزتوناس، بافلوف، بريدموستي، 8 ـ مايلاني، ميلوفيتش، 9 ـ كاتالهويوك، 10 ـ كايونو، 11 ـ تشوفيه، 12 ـ كريكلي هيل، 13 ـ فرانشيتي، 14 ـ غوبكلي، 15 ـ هامنغيا، 16 ـ هيركسهيك، تالهيم، فاهيرنغن، 17 ـ هول فيلس، هولنشتين ستادل، 18 ـ كوستنكي، 19 ـ لاسكوز، 20 ـ لبينسكي فير، فلاسك، 21 ـ ميزريش، 22 ـ مونتيسبان، تروس فيرير، 23 ـ نيترا، 24 ـ بابسيديرو، 25 ـ باسو دي كورفو، سكالوريا، 26 ـ بافيلاند، 27 ـ بورتو باديسكو، ساحل سان ـ جيرمان، 29 ـ سيغرسدال، فيدباك، 30 ـ سكيتهولم، 31 ـ ستار كار، 32 ـ سينغر، 33 ـ فينكا، 34 ـ ويلسفيز، 35 ـ ويلندورف.

الشكل 8: مواقع تمّ ذكرها في الفصل الثالث.

العمل على هذا الصعيد لا يلغي المقاربة التي تركز على الجسد بل على العكس تجعله أكثر قيمة، مما يسمح لنا بربط التواريخ المتنوعة والنتائج معاً بشكل واضح لفهم التحولات

الكبرى. حوصر البشر في تحولين من التحولات التاريخية الكبيرة. بين العصر الحجري الوسيط والقديم العلوي حيث كان يقطن أوروبا آنذاك الإنسان الحديث تشريحياً وأنتجوا أول الفن الأوروبي والرمزية وكانوا أول من أقام مراسم الدفن على نطاق واسع. عادةً ما يوصف هذا بـ«الثورة المعرفية»، ولكنها حقيقةً هي بروز شكل جديد لوجود الإنسان المنظم. كيف كان شكل عالم الجسد في أوائل بدايات الإنسان الحديث؟ التحوّل الثاني المحوري هو بين العصر الحجري المتوسط والعصر الحجري الحديث، أو من مجتمع الصيد وجمع الثمار إلى الزراعة. هذا أيضاً يُظهر بدوره الأشكال المختلفة للتجسيد. ما الذي كان عليه عالم الجسد لمزارعي أوروبا الأوائل؟

العصر الحجري القديم العلوي: أشكال جديدة للتجسيد

«أصول المعرفة» والإنسان الحديث

في القصة العالمية للإنسانية، تطور الإنسان الحديث الأول والمدرك في أفريقيا قبل حوالي 200,000 سنة. بعد فترة طويلة من إستعمار أفريقيا ومن ثم القارات الأخرى، ظهرت شعوب الهومو[1] في أوروبا قبل حوالي 40,000 سنة، مع بدايات العصر المعروف من الناحية الأثرية بالعصر الحجري القديم العلوي. هنا تمّ إستبدالهم أو تهجينهم مع السكان النيدرتاليين[2] الأصليين. في نفس الفترة تقريباً أو بعد ذلك بوقت قصير نسبياً، ظهرت مجموعة من الأمور الجديدة لأول مرة في أوروبا:

- صناعات الأدوات الحجرية الجديدة، التي لا تنتج فقط أشكال جديدة من الأدوات باستخدام تقنيات جديدة بل والتي أيضاً تظهر بوضوح الأسلوب المناطقي والزمني لأول مرة (مثل ثقافات الاورغناسيان، والغرافيتية، والسولترية والمجدلانية).
- الاستخدام الشائع الأول للأدوات العظمية.

---

(1) (Homo sapiens): التعريف العلمي للإنسان. كتصنيف علمي هم من فصيلة القردة العليا، أشباه البشر، من جنس الهومو أو إنسان. هو الكائن الحي الوحيد المتبقي من الإنسان العاقل (wise man) جنس «الهومو» (الأناسي). (المترجم).

(2) (Neanderthal): نياندرتال أو الإنسان البدائي، هو أحد أنواع جنس الهومو الذي استوطن أوروبا وأجزاء من غرب آسيا وآسيا الوسطى. أول آثار نياندرتال البيئية ظهرت في أوروبا تعود لحوالي 350،000 سنة مضت. انقرض إنسان نياندرتال في أوروبا قبل حوالي 24،000 سنة. (المترجم).

- تقنيات الصيد الجديدة.
- تمدد الدائرة الإقليمية للبشرية نحو بيئات جديدة، لا سيما باتجاه الشمال وصولاً إلى رقعة واسعة من شمال أوراسيا.
- أولى مراسم الدفن المنتشرة ـ برغم أنّ قبائل نيندرتال البدائية كانت أحياناً تدفن موتاها[1]، إلاّ أنّ الدفن كان أكثر شيوعاً، وأقل غموضاً وأكثر وضوحاً في العصر الحجري العلوي.
- الحُلي الشخصية الأولى، المعروفة أساساً من المدافن التي على شكل قوقعة والخرز الحجري.
- أول «الفنون»، لا سيما تلك الأشكال الصغيرة التي توضع في اليد مثل التصاميم المنقوشة على العظام، العاج والأعمال الفنية الحجرية، ولكنها تشمل أيضاً منحوتات ثلاثية الأبعاد مثل «تماثيل فينوس» الشهيرة، ولوحات مثل العينات الشهيرة من لاسكوز، تشوفيه، آلتميرا وكهوف أخرى في فرنسا وإسبانيا.

لعدة سنوات، قرأ علماء الآثار هذه التغييرات على أنها «ثورة معرفية»، وبمثابة دليل على قدرات جديدة للتفكير رمزياً، سواء تطور فطرياً أو تمّ تقديمه من خلال شعوب «حديثة تشريحياً» وجديدة ممتدة من الشرق الأدنى. «الثورة» في العصر الحجري القديم العلوي قامت في العقل وليس في الجسد[2]. حيث لعب الفن بشكل خاص دوراً محورياً في هذه النقاشات. مثلت تماثيل فينوس في أوائل العصر الحجري القديم العلوي مثل «فينوس ويلندورف» (الشكل 12) على مدار زمن طويل رمزاً لارتباط الإنسانية الجديدة مع العالم. الفن التصويري والتجريدي مثل رسومات الخيل الشهيرة من لاسكوس أو كهف تشوفيه (تم الجدل حولها كثيراً) قد تمّ إنتاجها من دون استخدام كامل زخارف العقل البشري، وبقدرة على الوصول أبعد من الترتيبات المادية الفورية والحديث عن المفاهيم المجردة، والأشياء والأماكن. خلافاً لغيرنا من الحيوانات، نحن الجنس البشري، يمكننا التحدث إلى بعضنا البعض عن أشياء أبعد من الحياة اليومية، نتحدث عن الآلهة والوحوش، عن الآمال والأحلام، عن المستقبل والماضي. ربما يكون جسد الإنسان مختلف بشكل طفيف فقط عن التجسيد السابق ولكن العقل بداخله كان أمراً مختلفاً ـ عالم جديد يمكن خلقه.

---

(1) بتييت 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) على سبيل المثال، ميللرز وسترينغر 1989؛ ميثن 1996. (إشارة من الكاتب نفسه).

إندماج الرعاة الرحل

وجهة النظر هذه الواسعة الإنتشار هي مسألة إشكالية. فكرة أنّ المعرفة تنشأ بمعزل عن الجسد مبنية على الإفتراضات الفلسفية النابعة من أفلاطون وفلاسفة العهد القديم بحيث تمّ جمعها وتدوينها في عصر التنوير. حكمة سقراط الشهيرة «أنا أفكر إذاً أنا موجود»، تطرح فكر غير منتظم ـ فكرة «الثورة المعرفية» تزرع فكرة المعرفة في أسلافنا من العصر الحجري القديم العلوي. حيث تمّ تحديدهم من خلال القدرة المبتكرة على التفكير، وإدراكهم الذي يحلق متحرراً من العالم. النقاد من الفلاسفة[1]، وعلماء علم الإنسان[2]، وعلماء الإدراك المعرفي[3] قد بينوا أن مثل هذا المنظور فشل في تصوير الطبيعة المنتظمة لإرتباط البشر بالعالم. نحن نفكر من خلال الجسد وليس من خارجه (انظر الفصل الأول والثاني). في الواقع، إنّ نظرة معرفية صافية تفصل الجسد عن التاريخ ـ وفي الواقع أنّ الجسد مشكّل عبر علاقات اجتماعية/مادية[4]، ولو قُدر لنا تربية رضيع حديث الولادة معاصر في مجتمع العصر الحجري القديم، لكان ليس فقط يختلف عنّا معرفياً وثقافياً بل ويختلف أيضاً جسدياً تماماً[5].

بذلك، نشيرُ إلى أنّ «ثورة» العصر الحجري القديم العلوي لم تكن أساساً حول شكل المعرفة المفصولة عن الجسد، بل كانت حول أشكال جديدة من التفكير المنتظم، وطرق جديدة للإرتباط مع العالم من خلال علاقات اجتماعية ومادية جديدة. لفرض، على الأقل، بعض الحدود على مجال هذا الكتاب، فإننا نمتنع عن التعليق على عوالم الجسد البدائية (نياندرتال)، أقله بسبب طبيعة الأدلة التنافسية الشديدة والمختلفة في هذا الخصوص. ما هو أكيد، أن العصر الحجري القديم العلوي والعصر الحجري المتوسط هما أول فترتان يمكننا من خلالهما الحصول على فكرة واضحة عن عوالم الجسد التي سكنها الأوروبيون القدماء[6]. نتحول الآن إلى أشكال عمل محورية متنوعة والتي تمّ من خلالها خلق عالم الجسد هذا.

---

(1) على سبيل المثال، هيدغر 1962؛ مارلو ـ بوني 1962. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) على سبيل المثال، إنغولد 2000، الفصل 21. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) على سبيل المثال، كلارك 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) سوفار 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) إنغولد 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).

(6) من المهم أيضاً التنويه إلى أنه حتى لو افتقرنا إلى الدليل على أنواع عالم الجسد التي نراها في العصر الحجري القديم العلوي والعصر الحجري المتوسط، هذا لا يعني بالضرورة غياب هذه الأنواع من الإرتباطات. (قارن، ماك بريتي 2007). (إشارة من الكاتب نفسه).

أجساد وأماكن

فهم علماء الآثار شعوب العصر الحجري القديم تقليدياً من خلال بحثين رئيسيين: المواضيع المتشابكة جداً المتعلقة بمورد رزقهم وطريقة التنقل والأدوات الحجرية. كلاهما يتضمنان التجسيد. نبدأ هنا مع عيشهم والتنقل.

كافة شعوب العصر الحجري القديم والعصر الحجري المتوسط كانوا عبارة عن مجتمع الصيد وجمع الثمار ـ عاشوا في مجموعات صغيرة منتشرة بشكل مهلهل على الأرض، يتحركون للصيد في جولات موسمية معقدة، ويلتقطون قوت يومهم ويصطادون السمك حيث توافرت لهم مصادر رزق أخرى. على صواب أو على خطأ، نحن نتفهم عادةً التنقل على هذه الرقعة من الأرض بدافع من الإحتياجات البيئية، وكانت طريقة فعالة لكسب الرزق والتي دامت لمدة زمنية أطول من كامل تاريخنا الزراعي ولغاية يومنا هذا. لكن أراضي مجتمع الصيد وجمع الثمار ليست متساوية مع الأسواق المركزية المنتشرة هنا وهناك ـ هي أيضاً أراضٍ رمزية، غنية بالحيوانات وأرواح الأجداد، والذكريات، والخرافات والأساطير[1].

طريقة العيش هذه، بالرغم من أنها مختلفة تماماً عن طريقتنا، كانت منتظمة تماماً كالذي يعيش في المدينة يصبح سميناً ويصاب بقصر النظر وهو جالس أمام جهاز الكمبيوتر، ويقود سيارته عالقاً بزحمة السير أو محشوراً بالمترو، وينساب بين مذاقات القهوة والتركيز بالعمل، وشرب البيرة والعيش المشترك في الحانة، وتناول الشمبانيا والإحتفال بحلول السنة الجديدة. الدليل الأكثر مباشرة في كل هذا هي الأجساد الأوروبية نفسها في العصرين الحجري القديم والحجري المتوسط. الأجساد لا تسبق العلاقات الاجتماعية لكنها تتطور بداخلها[2] (قارن، الفصل الثاني). ربما كانت الشعوب الأوروبية في العصر الحجري القديم العلوي والعصر الحجري المتوسط «حديثيين تشريحياً» بالمقارنة مع الإنسان البدائي (نياندرتال)، لكن أجسادهم تطورت من خلال خبرتهم بالأرض. كانوا بالمقارنة مع أسلافهم في العصر الحجري الحديث، طويلي القامة بمعدل طول يمكن مقارنته بطول الأوروبيين الأصليين، تأقلمهم مع السعيرات الحرارية لم يكن سهلاً ولكنه كان مفيداً للسفر والصيد معاً. عانوا من الكسور بشكل عادي وإلى حد كبير، والذي يحتمل أنه نتج عن النزاعات أو الحوادث نتيجة السقوط. ومع ذلك، كانوا متحررين نسبياً من العدوى، عادةً من تلك الأمراض التي تصيب الحضر أو

(1) برودي 1977؛ إنغولد 2000؛ مايرز 1986. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) سوفار 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).

التجمعات السكانية الكبرى، كانت أسنانهم تدوم أطول من أسنان المزارعين ويعود الفضل بهذا إلى الاستهلاك القليل نسبياً للسكريات والنشويات، ويوجد مؤشر بسيط على سوء التغذية أو وَطْأة الطفولة فيما بينهم، وعموماً يبدو أنهم عاشوا أطول من أحفادهم المزارعين[1].

أنتجت الأرض تجارب موحدة إضافة إلى الأجساد المادية. عاشت شعوب العصر الحجري القديم العلوي في أماكن ثقافية، وليس في مساحة مجردة وموظفة بيئياً. حيث كان الإنسان البدائي (وبالطبع أسلاف الإنسان[2] فيما مضى والرئيسيات[3] غير البشرية) يمتلك عادةً مساحات معمورة، وربما يصاحبه إحساس راسخ بـ«الإستقرار»، وهو أمر جديد يجري مكانياً في العصر الحجري القديم العلوي. على سبيل المثال، لا يبدو أن الإنسان البدائي (نياندرتال) يمتلك أدوات مخبأة بنية العودة إلى نفس المكان ـ «الفعل المؤقت يتغير مع إنشاء أماكن للفعل المستقبلي[4]». بدأ البشر فقط ما بعد حوالي 40,000 سنة ق.م. في أوروبا ببناء بيوت على قواعد مدروسة هندسياً، ومدافن وأماكن للطقوس. من المؤكد أن هذه الأرضية الثقافية حديثة الولادة قد جسدت الأبعاد. النقطة الأساسية لأي نطاق وظيفي ثقافي هي العلاقات بين الأماكن، والأزمنة، والعمل والغذاء ـ الأرض للأوروبيين الأوائل، مثلها مثل العديد من مجتمعات الصيد وجمع الثمار المعروفة عرقياً، لا بدّ أنها بُنيت بفعالية بفعل التغيرات الموسمية. هذا النظام الموسمي كان يمكن أن يكون أيضاً حسيّ مع نظام للطهي والعمل.

من الصعب قول المزيد من دون المحاكاة العرقية ـ الإنتشار الصيفي لمجموعات عائلية صغيرة لجمع خيرات الغابة، أو ربما الأمسيات الطويلة المظلمة في سرد الحكايات خلال

---

(1) كوهين وآرم لاغوس 1984. في مناقشة شكل الجسد في هذا الفصل والفصل الذي يليه، ولكن ليس في الفصول الأولية، لا نعني بهذا التلميح إلى الاختلاف التصنيفي بين أجسادنا وأجسادهم، وليس بين أجساد الحقبات التاريخية وبين تلك الأجساد في عصور ما قبل التاريخ. عوضاً عن ذلك، فإن الأنواع المختلفة للأدلة من عصر ما قبل التاريخ تعني أننا نعتمد على كل سلسلة الأدلة المتوفرة لنا عند البحث في الجسد. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) (hominids): القردة العليا، أسلاف الإنسان، كان يعيش سلف الإنسان الذي كان يسير على قدميه منتصباً قبل العصر الحجري. وفي فجر العصر الحجري كان يوجد نوعان من هؤلاء السلف أحدهما جنس الهومو والثاني جنس أسترالوبيثيكس وخلال العصر الحجري تولد منهما أنواع جديدة من البشر. (المترجم).

(3) الرئيسيات أو الرئيسات أو المقدمات، رتبة من طائفة الثدييات. تطورت الرئيسيات من أسلاف شجرية (تقطن الأشجار) كانت تعيش في الغابات الاستوائية، وبرزت خصائص العديد منها نتيجة التأقلم مع الحياة في هذه البيئة الصعبة. تقسم رتبة الرئيسيات إلى مجموعتين أساسيتين هما: السعالي البدائية والسعالي (اشباه البشر). (المترجم).

(4) غامبل 1999، 356. (إشارة من الكاتب نفسه).

التجمع الشتوي في مخيمات الصيد ـ ومن دون المبالغة بالتعميم عبر هذه المناطق الواسعة، والمدى الزمني الطويل والبيئات المتنوعة. يمكننا إبداء ملاحظتين إضافيتين حول الأماكن في العصر الحجري القديم العلوي والعصر الحجري المتوسط ولكنهما تنطبقان على كل شيء باستثناء القليل من التطورات المتأخرة في نهايات الحقبة الأخيرة. أولاً، وعلى عكس الأماكن التي بناها الأوروبيون اللاحقون، يبدو أنها بُنيت بشكل منفلت. تميل الهندسة المعمارية داخل المواقع، لأن تكون شكلية ومعممة نسبياً، محاولةً بشكل بسيط خلق مساحة منظمة رسمياً[1] وبشكل متواتر. هناك القليل من الإستثمار في المباني الكبيرة، وفي إنشاء أماكن ثابتة أو في خلق مستوطنات مستقرة. يبدو أن المدافن لم تُستخدم لخلق روابط واضحة، ومرئية ودائمة بين مجموعات ومناطق خاصة. بالتأكيد كانت الطقوس جزءاً من الحياة اليومية، ولكن تقريباً مع عدم وجود مواقع عمل كثيفة للطقوس (الاستثناءات المحتملة هي الكهوف الفرنسية والإسبانية المزخرفة، حتى هذه يحتمل أنها كانت تُستخدم بشكل متقطع من قبل مجموعات صغيرة أكثر منها استخدامات متواصلة ومكثفة). إلى الحد الذي تتقاطع به المساحة مع الإنعكاسات الاجتماعية، ربما تكون صورة البشر التقليدية الأنثروبولوجية الذين يعيشون في شبكات اجتماعية انسيابية مفتوحة، هي الصورة الأدق. هذا يترك إنطباعاً عن مجتمع قليل الإهتمام بالحدود الثابتة، والمباني المنظمة رسمياً والأماكن المستقرة، حيث أن معظم الأشياء الهامة تحدث خارج البيوت في المحليات الموجودة أصلاً وليست المبنية، حاملين فكرة الأرض كشريك في الفعل البشري أكثر من كونها خلفية له.

ثانياً، عندما طبق البشر الايقونوغرافيا[2] على الأرض، لم يكن التركيز الكبير على الجنس البشري بحد ذاته بل على عالم الحيوان أيضاً. الكهوف الفرنسية والإسبانية المزخرفة، بفنها المدهش عن الحيوانات، هي مثال واضح جداً، ولكن أشكال أخرى مثل المنحوتات الصغيرة ونقوش الحيوانات ـ المتواجدة على مساحات أوسع من الكهوف المطلية، وغالباً ما تكون موجودة في مواقع مأهولة ـ كان يمكن أن تنتشر بشكل أكبر من خلال الخبرة اليومية. في الواقع، تمّ الإشارة إلى الحيوانات بطرق أخرى متعددة. على سبيل المثال، في ميلوفيتش في الجمهورية التشيكية[3]، وكوستنكي

(1) غامبل 1999. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) (iconography): كلمة يونانية معناها «رسم الصور». وايقونولوجيا معناها «علم دراسة الصور». استخدمت اول مرة في القرن 18، ومعناها كشف ودراسة الحاجات الدينية او الدنيوية الممثلة في معاني طبيعية أو رمزية. (المترجم).

(3) سفوبودا، لوزك وفلك 1996، 218. (إشارة من الكاتب نفسه).

في روسيا[1]، وميزيريتش في أوكرانيا[2]، نرى أن البشر عاشوا في الحقيقة في أكواخ بُنيت من عظام الحيوانات الضخمة المنقرضة، وأحياناً يتم زخرفتها باللون الأحمر ـ كطريقة لفهم الأهمية الرمزية للحيوانات الضخمة وعلاقاتها بالبشر وبالأرض.

المعرفة المكتسبة والهوية

الحوار الآخر الرئيسي لعلم الآثار في العصر الحجري القديم والعصر الحجري المتوسط هو الأدوات الحجرية، لأن هذه الأدوات في الغالب تشكل الغالبية العظمى من الاكتشافات الأثرية في هذه الحقبة فضلاً عن أي دور مهيمن لعبته في الحياة الاجتماعية. مع إعتراف علماء الآثار تقليدياً بأن العصر الحجري القديم العلوي شهد ظهور الأنماط المناطقية والزمنية للأعمال الحجرية[3]. بالرغم من ذلك، من الواضح الآن أن هناك إختلافات وتحولات في الأعمال الحجرية «الموستيرية[4]» في العصر الحجري الوسيط، تبقى هذه على نطاق ضيق بالنسبة لـ250,000 سنة. بالمقارنة، فإنّ العصر الحجري القديم العلوي هو تشكيل فسيفسائي لتقاليد مختلفة، بالأخص بعد مضي 33,000 سنة[5]. هذا يدل على علاقة مجتمعية جديدة بين البشر والتقاليد التكنولوجية المُستفادة.

على الرغم من أن علماء الآثار قد فكروا بشكل منتظم بالأدوات الحجرية من حيث المعرفة المجردة، غالباً ما كان يغيب عن بالهم بأن كل أداة حجرية قد أُنتجت برؤيا العين، ومن قبل أناس تعلموا من الآخرين من خلال الحركة البارعة والحاسمة ليد الإنسان[6]. في الواقع، وفي العديد من المواقع الأثرية في الحقبة المجدلانية في فرنسا، كشفت الحفريات المتأنية كيف تعلم الأطفال تقنيات تشذيب الحجارة من كبارهم، واكتسبوا تدريجياً مهارات منتظمة[7]. يحتمل أن الأنماط المتنوعة تاريخياً للأدوات الحجرية المذكورة آنفاً، لم تكن إشارات واعية

(1) ديلسون وآخرون 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) سوفر وآخرون 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) غامبل 1999، 370. (إشارة من الكاتب نفسه).
(4) الحضارة الموستيرية، عرفت هذه الحضارة في المغرب بين حوالي 120.000و 40.000 سنة ق.م.. بالعصر الحجري الأوسط ومن أهم المواقع التي تعود إلى هذه الفترة موقع جبل «يعود» والذي عثر فيه على أدوات حجرية تخص هذه الفـترة (مكاشط...) وكذلك على بقايا الإنسان والحيوان. (المترجم).
(5) غامبل 1999، 288. (إشارة من الكاتب نفسه).
(6) ليروي ـ غورهان، 288. (إشارة من الكاتب نفسه).
(7) غريم 2000، روكس، بريل وديكترش 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).

للهوية الاجتماعية، بل نتجت عن تنوع التقاليد المحلية في كيفية تنفيذ الإشارات الإعتيادية المشاركة في تقاليد تشذيب الصوان التي تمليها الممارسات الذهنية بدلاً من طبيعة الصوان أو ضرورات تشذيب الحجارة. يتعلم الناس صنع شفرات صوانية طويلة كتلك التي اكتشفت في بعض المدافن الغرافيتية في إيطاليا[1]، أو أنواع جديدة من العظام وأدوات من قرن الوعل، شكلوا أجسادهم بطرق خاصة، وتعلموا التعامل مع المادة بأسلوب كان فريداً وثقافياً. أنواع أخرى مشابهة للممارسات الجسدية يمكن تطبيقها من خلال المواد المتنوعة، وخاصة في الثقافة الاورغناسية، وهكذا يمكن تطبيق الحركات الجسدية المتكررة إعتيادياً على كل من الحجر والعاج، على سبيل المثال، في إنتاج أنواع متعددة من الخرز[2]. بالفعل، قد تكون صناعة رؤوس لرمح مقشّر بإتقان من الثقافة السوليتيرية (الشكل 9)، والذي يتطلب مهارة، وقوة، وصبر وخطة معقدة، طريقة أدائية لتكريس الصفات الذكورية القيمة[3].



الشكل 9: مهارة وحجم باذخ: رأس ورقة غار من الثقافة السوليتيرية، فرنسا (الطول 28،2 سم) (الحقوق محفوظة لأمناء المتحف البريطاني).

---

(1) موسي 2000، 361. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) غامبل 1999، 334. في تعليل رائع للمواد وخواصها في العصر الحجري القديم العلوي، شانتال كونلير (2011، 45) تشير بأن الخرز في الثقافة الاورغناسية المصنوع من الحجر والعاج قد تمّ إنتاجه بنفس الطريقة، وحتى عندما كان الهدف بأن تصبح المواد أكثر صلابة جاهزة للعمل. كان ممكن أن يكون من الأسهل صناعة الخرز بشكل مختلف من العاج، لكن الناس اختاروا عمداً ألاّ يفعلوا هذا ـ كان هناك سلسلة في الحركات الجسدية عندما وصل الأمر إلى صناعة أنواع خاصة من الخرز. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) سينكلير 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).

هذه التكنولوجيا الجديدة أشارت إلى الطرق التي تعلم الناس من خلالها تشكيل أجسادهم بأسلوب ثقافي معين. كانت دائماً تقنيات الأعمال الحجرية عملاً مكتسباً ـ استلزمت تقنيات أشولية[1] وليفالوا[2] المبكرة البراعة، والقوة، وتقدير للتماثل والجمال، وخطط مستقبلية. لكنهم لم يستخدموا أنواع الإنتاج المتطابق خلال الاختلاف المنتظم الذي ظهر في تقنيات العصر الحجري القديم العلوي. وهذا ينطبق على الأدوات العظمية[3]. ومع ذلك، لم تكن التقنيات الحديثة تتمحور حول القدرات المعرفية ـ بل كانت تتمحور حول التقاليد الجديدة لتشكيل الجسد وتعلم استخدامها بطرق حديثة محددة بحيث تسمح لأنواع جديدة مختلفة بالظهور.

زخرفة الذات

بعيداً عن الطعام والأدوات، ظهر الجسد بإبتكارات كثيرة في العصر الحجري القديم العلوي. تؤرخ المجوهرات للفترة المبكرة من العصر الحجري القديم العلوي، الاورغناسية. عادةً ما يصنع الناس الخرز من عاج الحيوانات الضخمة المنقرضة، ولكن الحُلي أيضاً منحوتة من أسنان وأنياب الحيوانات[4]. بعد مضي 33,000 سنة، بدأ يظهر الخرز بشكل منتظم في القبور إضافة إلى المواقع المأهولة، ومن الآن فصاعداً، أصبحت المدافن هي موقع اكتشافات الحُلي[5] الأكثر شيوعاً. على سبيل المثال، امرأة شابة عاشت من حوالي 19,000 سنة على ساحل سان ـ جيرمان بالقرب من بوردو في فرنسا، كانت قد دفنت في مأوى صخري. أعاد فانهيرين ودي اريكو[6] تحليل قبرها مؤخراً، وكان يحتوي على الأقل على 86 مادة، 75 منها كانت حُلي للزينة، يحتمل أنها خيطت على ملابس اندثرت الآن بالطبع. من هذه الحُلي، 71

(1) (Acheulean): أشولينية أو حضارة أشولية هي مرحلة صناعية في عصر ماقبل التاريخ بمنطقة مدينة سانت آشول بشمال فرنسا. ويتميز هذا الموقع الأثري بكثافة الآثار من البلط الحجرية التي لها أيدي والآلات الحجرية المصقولة كالفؤوس المدببة والبيضاوية التي كان يستعملها الإنسان الأول. (المترجم).

(2) (Levallois): اسم أطلقه علماء الآثار على نوع معين من تشذيب الحجارة وطوره السلف وصولًا إلى الإنسان الحديث. ليفالو ـ بيري هي ضاحية في باريس، فرنسا. وأعطيت هذا الأسم بعد الاكتشافات الأثرية للأدوات الصوانية في القرن التاسع عشر. (المترجم).

(3) دوبرس 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) وايت 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) من المهم التنويه إلى وجود مدافن مشهورة يعود تاريخها إلى الفترة المبكرة جداً من العصر الحجري القديم العلوي قبل هذه المرحلة (بتييت 2011). (إشارة من الكاتب نفسه).

(6) فانهايرن ودي اريكو 2005؛ انظر أيضاً غامبل 2007؛ 144 ـ 150. (إشارة من الكاتب نفسه).

منها كانت من أنياب غزال أحمر حُفر فيها ثقوب ـ بينما تضمنت البقية أنياب مخرمة وخرزة واحدة من الحجر الصابوني[1]. جاء الغزال بشكل ساحر، وبكل تأكيد من مسافة أكثر من 300 كيلومتر إلى الجنوب عبر جبال البيرينيه في إسبانيا[2]. كما عُرفت الحُلي بالمثل تقريباً في معظم المناطق حيث يوجد الكثير من مدافن العصر الحجري القديم العلوي المشهورة، على سبيل المثال، وسط مدافن غرافيتيان في ليغوريا. في قبر آخر في منطقة غنية، مورافيا، تمّ اكتشاف قبر في برنو يحتوي على 600 من الأنياب *العاجية*[3]. في نفس المنطقة، في دولني فيستونيتش، تمّ العثور على قبر ثلاثي احتوى على ذكرين مراهقين، وعلى أحد الجانبين وجد شخص غير محدد الجنس، وإن كان من المحتمل أنها أنثى (الشكل 10)[4]. الجثث من جهة الخارج كانت مصحوبة بقلائد من العاج والأنياب. بما فيها أيضاً حُلي من الصدف، على الأرجح أنها خيطت على القبعات والستر[5].

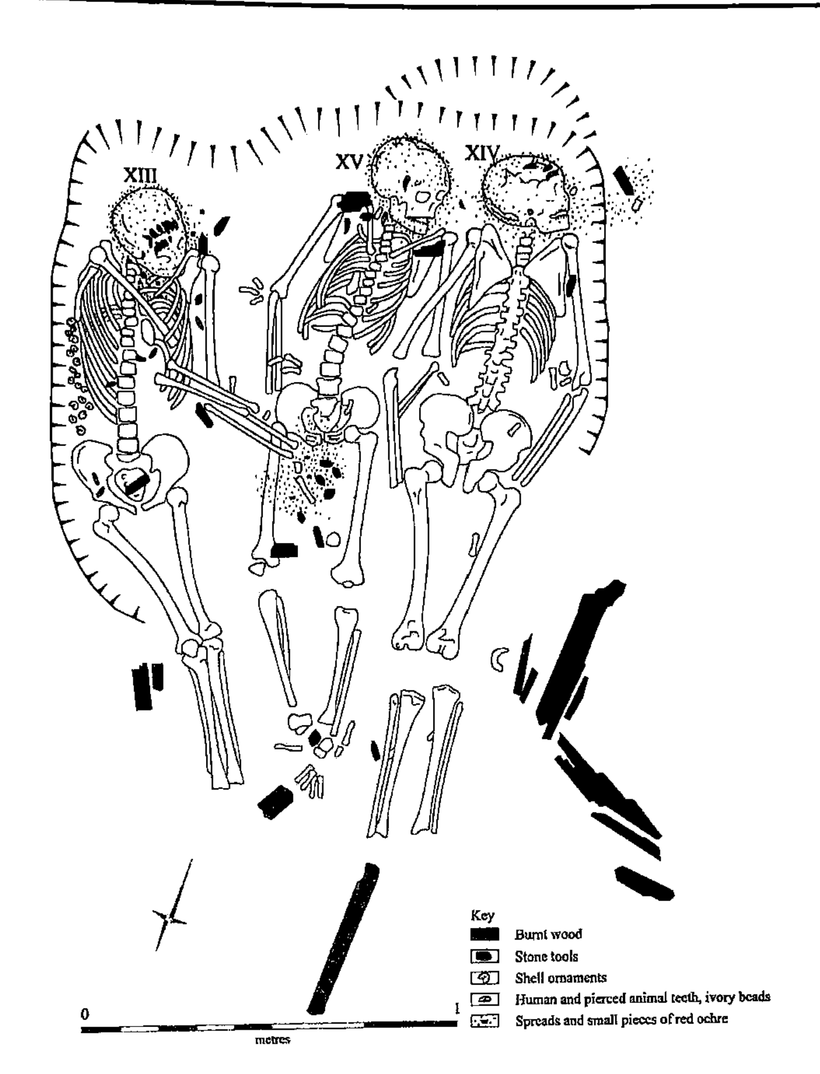
(1) الحجر الأملس أو الحجر الصابوني، هو صخر متحول، يتألف إلى حد كبير من التلك المعدني وبالتالي فهو غني بالمغنيسيوم. (المترجم).

(2) غامبل 2007، 146. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) غامبل 1999، 405؛ اوليفيا 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) غامبل 1999؛ كليما 1988؛ سفوبودا، لوزيك، وفليك 1996. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) غامبل 2007، 197. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 10: المدفن الثلاثي الشهير من الموقع الأثري غرافيتيان من دولني فيستونيتش، جمهورية التشيك (وفقاً لـغامبل 1999، الشكل 7 ـ 19، أعادت رسمه فيكي هيرينغ).

ما الذي تخبرنا به أعمال الزخرفة؟ بينما يتعاظم الدليل على سلوك الشعوب البدائية (نيندرتال) في هذا الخصوص[1]، فإنه يبقى على مستوى أدنى مقارنة بما حدث لاحقاً بعد وصول الإنسان العاقل (هومو سابينز). هل كان الإنسان «الحديث» أكثر غروراً من أسلافه البدائيين؟ بمعنى آخر، نعم. كان الجسد قد أصبح حينها بشكل منتظم أقرب ما يكون إلى مشهد للعرض، وأشبه ما يكون بمكان أُطلقت فيه بيانات الهوية من خلال ما تلبسه وكيف تلبسه. خلقت الزينة إختلافات جسدية ـ تمّ وضعها بطرق متنوعة، وهذه المواد التزينية كانت أمراً نادر الحدوث بما فيه الكفاية لتشير قطعاً إلى أنها لم تكن بمتناول الجميع. سواء أكان هذا يوحي إلى التمييز في السلطة أو المركز[2] أو لا، الناس في هذه المرحلة ـ كما فعلنا في كل الفترات اللاحقة ـ بحثوا عن توظيف الجسد كأداة تمييز وتواصل اجتماعي.

(1) على سبيل المثال، بيريساني وآخرون 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) على سبيل المثال، فان هارن ودي ايركو 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

خلف هذا المشهد، يشير دليل الزينة على كيف تمّ تقسيم الجسد إلى أجزاء ومحاصرته. مكان الخرز على أغطية الرأس في دولني فيستونيتش أو الذراع العاجية وخلاخل الساق في مدافن ليغوريان، كلها تشير إلى أن الناس لم يزينوا الجسد عبثاً ـ كانوا يجذبون الإنتباه نحو أجزاء معينة منه. علاوة على ذلك، خلقت الزينة والملابس «جلداً رديفاً»، محولةً الحدود بين الجسد والعالم إلى مشهد ضبابي ـ أسبغوا على الجسد مظهراً خارجياً وربطوه بالعالم من حوله، وذلك بإعطائه صفات مثل اللون والملمس، وإسنادات مادية، وخاصية ومكانية[1]. انتبهت شعوب العصر الحجري القديم العلوي إلى صفات وخصائص المواد التي استخدموها، سحبوا البريق من العاج، والحجر الصابوني من العظام من خلال عملية التلميع[2]. ربما كانت تحمل القواقع البحرية من فصيلة العاجيات دلالات على أماكن بعيدة، تمّ جلبها إلى داخل البلاد عبر الرحلات أو التبادل مع الجيران البعيدين.

قد تحمل الحُلي والملابس المستخلصة من الحيوانات مثل أسنان الغزال أهميةً من حيث ذكريات الصيد، كما تمثل الروابط بين الأماكن والإنسان مع عالم الحيوان. أسنان الغزال الموجودة على ساحل سان جيرمان التي جُلبت من إسبانيا تربط المرأة الشابة بأماكن بعيدة جداً عن مكان دفنها. عندما لا نفترض بأن البشر كانوا مُبعدين عن عوالمهم المادية، فإن هذه المواد ربما لا يمكن فصلها بشكل واضح عن المصدر الذي جاءت منه هذه الحيوانات، والأماكن التي كسبوها والشخص الذي يرتدي جلودها الآن[3]. وهكذا، من خلال عملية التزيين، فإن جسد المرأة الشابة لم يكن محدوداً بالجلد، بل إنه تمدد عبر الزمان والمكان وارتبط بنوع معين من الحيوانات. في الواقع، إنّ استخدام الملابس والحُلي لفرض غشاوة ضبابية على التصنيفات يبرز جلياً في عصائب قرن الوعل، المكتشف في شمال جنوب أوروبا منذ آلاف السنين في فترة لاحقة لبدايات العصر الحجري المتوسط[4]. إنها أجزاء من جمجمة غزال تمّ تشكيلها بحيث يتمكن الإنسان من استخدامها كقناع للوجه. الأمثلة الأكثر شهرة هي من

(1) سنرى كيف أصبح المعدن أيضاً مشتركاً في إعطاء الجسد مظهراً خارجياً في الفصل الرابع. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كونلير 2011؛ إنغولد 2007؛ وايت 1997، 95. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) فاولر قبل 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) من دون التمني بإزالة الاختلافات بين العصر الحجري القديم والعصر الحجري المتوسط، كما نوقش في الحاشية السابقة، نحن لا نجادل بوجود تشابه كافٍ للاعتماد عليه بما يخص المفاهيم المشتركة حول جسد الإنسان، كما تمّ توضيحه في هذا المثال. (إشارة من الكاتب نفسه).

الموقع الأثري ستار كار في بريطانيا (الشكل 11)، ولكن الأمثلة المعروفة الأخرى هي من ألمانيا. ربما كانت بمثابة تحول الجسد طقسياً إلى شيء ليس هو بغزال ولا بإنسان، إستناداً إلى فكرة الطبيعة المتعددة التي نوقشت في الفصل الثاني[1]. تشير استخدامات الحُلي في العصر الحجري القديم العلوي والعصر الحجري المتوسط إلى عالم كان يتم العمل فيه على مشروع الجسد آنذاك بنشاط، ويتم تعديله، وزخرفته وعرضه، بحيث لم يرتبط الجسد بوضوح بمكان واحد أو بأنواع أحادية، ولم يكن بالضرورة محكوماً بجلده.



الشكل 11: جمجمة غزال أحمر منحوتة داخل قناع، ستار كار، يوركشاير، انجلترا (الحقوق محفوظة لمتحف كامبريدج لعلم الآثار وعلم الإنسان).

دفن الجسد

يقتضي المشروع الجديد الإلتفات إلى دفن الموتى. دليلنا على مدفن العصر الحجري القديم العلوي (كما هو حال كافة الأمور تقريباً في هذه الحقبة) هو غير مكتمل ومنتشر على

(1) يستلهم كونلير (2004) من فهم المنظور الشائع في جنوب وشمال أفريقيا، الذي تلمسناه في الفصل الأخير (انظر إنغولد 2000؛ فيفيروس دي كاسترو 1998). أكثر من إعتبار أن الجسد المادي ثابت بينما الثقافة مرنة، ربما تكون شعوب العصر الحجري المتوسط قد فهمت الثقافة على أنها ثابتة بينما الطبيعة ذاتها هي المتغيرة. هذا بدوره يسمح للجسد بتحويل نفسه، وكشف باطنه المولع بالغزال، من خلال إرتداء أنواع خاصة من الأقنعة. (إشارة من الكاتب نفسه).

رقعة زمانية ومكانية واسعة. مع ذلك، التحول من الدفن البدائي هو واضح. يبدو أن الشعوب البدائية (نينديرتال) كانت تدفن موتاها بشكل عرضي، عندما كانوا ببساطة يخزنون الجسد في الكهوف من دون ملاحظة حوائج القبر[1]. كانت شعوب العصر الحجري القديم العلوي يدفنون موتاهم بمنهجية أكبر وبطرق مدروسة أكثر، مع أنه من المفيد التنويه بأن هذا ليس أمراً بدأ مع وصول الإنسان الحديث إلى القارة، بل من آلاف السنين بعد وصولهم من حوالي 29,000 سنة[2]. نرى الأمثلة الكلاسيكية في المدافن الغرافيتية في دولني فيستونيتش، وبافلوف وبرنو في مورافيا، وفي مواقع أخرى في أوروبا، على سبيل المثال، في كهف بافيلاند في ويلز[3]. هناك أيضاً مجموعة أساسية من مدافن أواخر العصر الحجري القديم العلوي في مواقع مثل آرين كاندايد في ليغواريا وكهف باباسيديرو في كالاباريا، وتستمر تقاليد الدفن العامة من دون تقطع وصولاً إلى المقابر القليلة المعروفة في العصر الحجري المتوسط مثل فيدباك (انظر النقاشات السابقة). تشمل مواقع الدفن هذه بشكل عام مجموعات صغيرة من مدافن أحادية، حيث معظم الموتى تقريباً مسجاة على ظهورها، بعض الأحيان مع زينتها (وطبعاً بملابسها)، مع مغرة حمراء، وأدوات ومع متممات الطقوس من معدات وممتلكات شخصية. كانت المدافن العرضية غاية في الإتقان، على سبيل المثال، في سينغر في روسيا تمّ دفن طفلين رأس لرأس في طريقة دفن استثنائية، مصحوبة بآلاف حبات الخرز العاجي، التي يحتمل أنها خيطت على ملابس، بالإضافة إلى العثور على رماح مقوّمة مصنوعة من ناب فيل منقرض، ومنحوتات حيوانية ودبابيس مصنوعة من العاج، وأساور وصولجانات مخرمة من قرون الوعل[4].

تعاملت شعوب العصر الحجري القديم العلوي والعصر الحجري المتوسط مع موتاهم بما يمثل لهم أكثر من مجرد دفن ـ في الحقيقة، إجمالي العدد الصغير نسبياً للمدافن المشهورة يشير إلى أن معظم الموتى كان يتم التخلص منهم بطرق أخرى غير مرئية من الناحية الأثرية. لنأخذ المواقع الأثرية الموريفية المفتوحة كمثال، حيث تم استعادة أجزاء أكثر من ثلاثين جثة من دولني فيستونيش مع ثلاث جثث أخرى قريبة من موقع بافلوف.

---

(1) بتييت 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) بتييت 2011، 38. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) آلدهاوس ـ غرين وبتييت 1998؛ اوليفيا 2000، بتييت 2011؛ سفوبودا، لوزك وفليك 1996. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) فورميكولا وبازيلوفا 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

في هذه المواقع، تمّ دفن الناس داخل أكواخ، بالقرب من المواقد، ودفن الميتْ بالقرب من الأحياء. على مقربة من موقع بريدموستي، تمّ اكتشاف ما يزيد عن عشرين شخصاً في قبور مزدوجة وقبر جماعي[1]. علاوة على ذلك، هناك ستة من «الموتى» فقط من بافلوف ودولني فيستونيش مدفونة بشكل كامل ـ جميعها لبالغين. لذلك، كان هذا غير مألوف تماماً. يظهر أن القبور الثلاثة الفردية من موقع دولني فيستونيتش تعود لأشخاص ذوي شأن خاص، يظهر على كلّ منها أثار رضوض مُعالجة في الجمجمة. وبشكل متشابه، الجثة في الوسط من المدفن الثلاثي كانت تعاني من تشوهات في عظم الفخذ الأيمن وتقوس ملحوظ في العمود الفقري[2]. كل جمجمة في القبر الثلاثي، وفخذ الشخص الأول، كانت مغطاة بالمغرة. يشير انتقاء أشخاص ذوي تاريخ خاص وحافل، واستخدام الخرز والمغرة، إلى أنّ هذه المدافن كانت مهمة أو ربما خاصة[3]. أما بقية «المدافن» في هذه المواقع هي بقايا مبعثرة والتي ربما أتت من المدافن التي سُمح بالعبث بها. في الواقع، الغالبية العظمى من الموتى في العصر الحجري القديم العلوي والعصر الحجري المتوسط لم يدفنوا في مكان واحد[4]، حيث أن عظامهم قد عثر عليها متناثرة في الكهوف، وفي طمريات الحفر، وكجزء من القبور الأخرى. كانت جثث الموتى مجزأة، ومتداخلة ببعضها البعض ومتناثرة ـ تمّ الإحتفاظ ببعض العظام بين الأحياء.

نماذج مشابهة تظهر في مكان آخر، رغم أن معظم المدافن عُرفت من الكهوف وليس من المواقع المفتوحة. لنأخذ مثالاً مشهوراً، كهف آرين كاندايد في إيطاليا يحتوي على مدافن تمتد على معظم العصر الحجري القديم العلوي[5]، بما فيها المقبرة في أواخر العصر الحجري القديم العلوي حيث تمّ دفن عشرين فرداً[6]. مدفن واحد يعود تاريخه إلى 24,000 سنة لشاب ممدد على سرير من المغرة، ويرتدي قبعة معلق عليها المئات من أسنان وأنياب غزال أحمر مخرمة، وقلائد عاجية لفيل منقرض، وصولجانات مخرمة ومنقوشة مصنوعة من

(1) سفوبودا، لوزك وفليك 1996؛ سفوبودا وآخرون 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) غامبل 1999، 409؛ كليما 1988، 834؛ هذه الإعاقات لدى الأشخاص الذين دفنوا جماعياً ككتلة جسدية واحدة، ربما ليس أمراً مستغرباً ـ انطبق هذا أيضاً على الدفن في برنو 2 في مورافيا (اوليفيا 2000) وعلى بعض المواقع الأثرية الإيطالية. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) بتييت 2011، 211 ـ 214. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) غامبل 1999؛ سبيكنز 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) موسي 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).

(6) رولي ـ كونواي 2001، 51. (إشارة من الكاتب نفسه).

قرون أيل وشفرة من الصوان بطول 23 سم[1]. لكن مثل هذه المعاملة لا تعكس ثراء «أمير» (بحيث أن هذا الشخص قد تمت تسميته بشكل مضلل وبطريقة عفا عليها الزمن). بل إنها تبين لنا لحظة الطقوس المدروسة بشكل إستثنائي، حيث يكون فيها الجسد مؤطراً ومرتبطاً بالعالم من حوله من خلال الإضافات والإستشهادات. كنا قد ناقشنا للتو كيف أن القبعة المزركشة في مدافن أخرى تبدأ عملية تقسيم الجسد إلى أجزاء، وكيف أن أسنان غزال أحمر تربطه بحيوانات وأماكن أخرى، وكيف، كما أشرنا في الصورة الموجزة بشكل افتراضي، أن المغرة يمكن أن تستدعي الحياة، والموت والدم. هنا أيضاً تشير قرون الأيل إلى ارتباطات أبعد مع الحيوانات، تماماً كارتباطات القلائد العاجية المستخلصة من أنياب الفيل. مثل هذه المواد والأشياء لها تاريخ طويل كما أنها كانت تمثل آليات الذاكرة، وعملت على تحفيز البشر لاستذكار أحداث قديمة بعينها[2]. ولكن لماذا تزيين الأموات تماماً كتزيين الأحياء؟ من الواضح أن مشروع العمل على الجسد لم يصل إلى خواتمه بالموت «البيولوجي» ـ بل استمر إلى المستقبل. من خلال وضع الأموات في أماكن خاصة، مثل الكهوف في آرين كاندايد وساحل سان جيرمان أو الأكواخ في دولني فيستونيتش ـ أماكن عاد إليها مجتمع الصيد وجمع الثمار مراراً وتكراراً خلال ترحالهم الموسمي ـ بدأ البشر بتقييد العلاقات الاجتماعية الانسيابية التي خلقت أجساداً محصورة في أماكن محددة بعينها.

النقطة هي أن «الدفن» في العصر الحجري القديم العلوي له علاقة بسيطة مع الدفن كما نفهمه[3] في كثير من الأحيان، كطريقة للإعتراف بمركز الفرد أو الاحتفاظ بذكرى المتوفى. من المحتمل أنه تمّ التخلص من معظم الناس من خلال الانكشاف أو طقوس أخرى ساعدت على استيعاب الميت في المشهد العام الواسع من دورة البحث عن المؤن السنوية والذي ترك بصمات أثرية بسيطة[4]. أحياناً ما كان يُحتفظ بأجزاء من الجسد كبقايا موزعة ترافق المجموعات البشرية كيفما وأينما تحركوا، وكانت تُستخدم في بعض المناسبات للزينة الشخصية[5]. يستمر هذا النموذج في العصر الحجري المتوسط باستثناء بعض الحالات المعتبرة[6]. عندما تمّ اكتشاف كافة المدافن في العصر الحجري المتوسط، مثل مدافن

(1) بتييت وآخرون 2003. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) هاريس 2009؛ جونز 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) بتييت 2011، 14. (إشارة من الكاتب نفسه).
(4) غامبل 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).
(5) بتييت 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).
(6) انظر كونلير (2005) لنقاش الأدلة البريطانية، على سبيل المثال. (إشارة من الكاتب نفسه).

«الشامان» في باد دورينبيرغ في ألمانيا، كان من الواضح أنها تعود لمجموعات بشرية معينة تمّ إظهارها بطرقٍ خاصة[1]. الحفاظ على وحدة الجسد في حالة الموت يتطلب معايير خاصة، وهذا تناقض مع الأعراف التي قضت بنثر الجسد على منطقة واسعة. يُحتمل أن ذاكرة أفراد معينين كانت نسبياً ذاكرة قصيرة، كنقيض لروابط أكثر تشتتاً بين سلالة لمجموعة معممة وأرض واسعة. بالمقارنة مع المدافن القليلة الكاملة التي نقبنا عنها فهي تعكس حدثاً نادراً، بالنسبة لأفراد إستثنائيين أو في ظروف خاصة. ومع ذلك، تظهر معاملة الجسد التي عثرنا عليها هنا طريقة تشكيله من خلال الإستشهاد بميزاته، وبأماكنه وبحيواناته بشكل خاص.

الفن والأجساد ـ الإنسان، الحيوان وما بينهما

غالباً ما يُستشهد «بالفن» على أنه الورقة الرابحة التي تبرهن على أن العصر الحجري القديم العلوي الأوروبي كان يتمتع بنفس القدرة على التفكير بشكل رمزي تماماً كما نفعل اليوم، بعكس أسلافهم البدائيين (نيندرتال). ولكن ما الذي يخبرنا به هذا عن الجسد؟ سواء أكان الفن يتضمن مقدرات معرفية جديدة أم لا (وتمّ مناقشة الوجهين[2])، هذا يدل على إهتمام جديد بالجسد. شعوب النيندرتال البدائية لم تحتفظ بتصوير لأجسادها أو لأجساد أخرى ـ بعد 40,000 سنة، ترك لنا البشر في أوروبا رسومات لا تعد ولا تحصى.

النوع الفريد لفن العصر الحجري القديم الذي يتصدر الجسد البشري بوضوح وبلا منازع هو تماثيل «فينوس»، تلك التي اكتشفت عبر أوروبا من فرنسا إلى روسيا (الشكل 12). تماثيل فينوس (اللقب عفا عليه الزمن وغير مناسب بشدة، لكن يبدو أننا علقنا به) هي عبارة عن حجارة صغيرة أو مجسمات لنساء من العاج، يعود تاريخها بشكل محدد إلى الحقبة الغرافيتية. يعتبر المعنى وراء تماثيل فينوس مسألة جدلية. على الرغم من أنه تمّ الإدعاء بأنها تمثل الخصب، والنساء بمختلف مراحل حياتهن[3] وصور ذاتية لنساء حوامل[4]، إلّا أنّ أياً

---

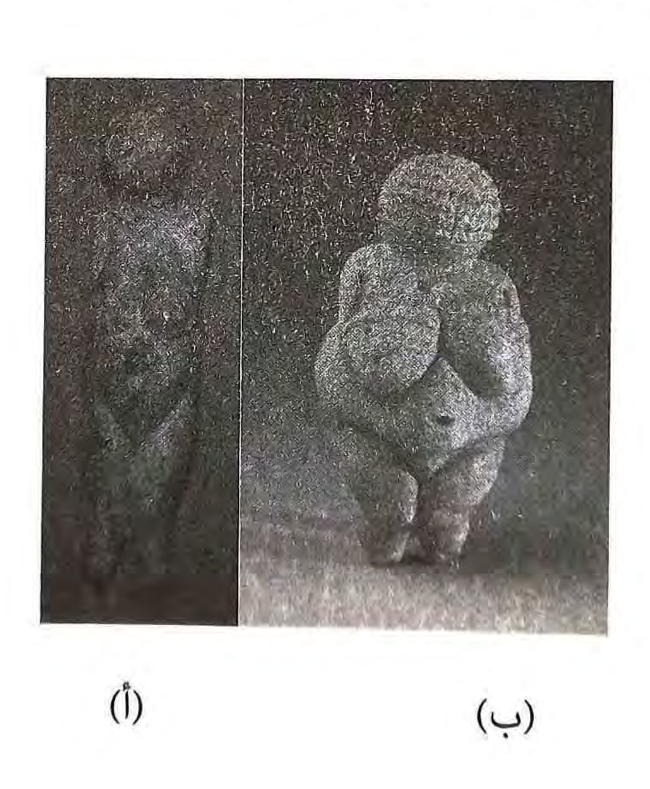
(1) هذا المدفن يتكون من هيكل عظمي مشظى لطفل ولأنثى بالغة سليمة ـ هذه الأخيرة عانت من عدة أمراض بما فيها تلك التي قد يحتمل أنها أثرت على سلوكها اليومي (بور وآلت 2006). حوائج القبر استثنائية تماماً وتشمل على خمسين قلادة مصنوعة من أسنان الحيوانات، فأس حجري مصقول، وعظمة طويلة لطائر الكركى استخدمت كحقيبة لواحد وثلاثين حصاة دقيقة مصنوعة بشكل متقن. (بور وآلت 2006، 396). [إشارة من الكاتب نفسه].

(2) ميلرز وسترينغر 1989؛ زيلهاو 2007. [إشارة إلى الكاتب نفسه].

(3) رايس 1981. [إشارة من الكاتب نفسه].

(4) ماك درموت 1996. [إشارة من الكاتب نفسه].

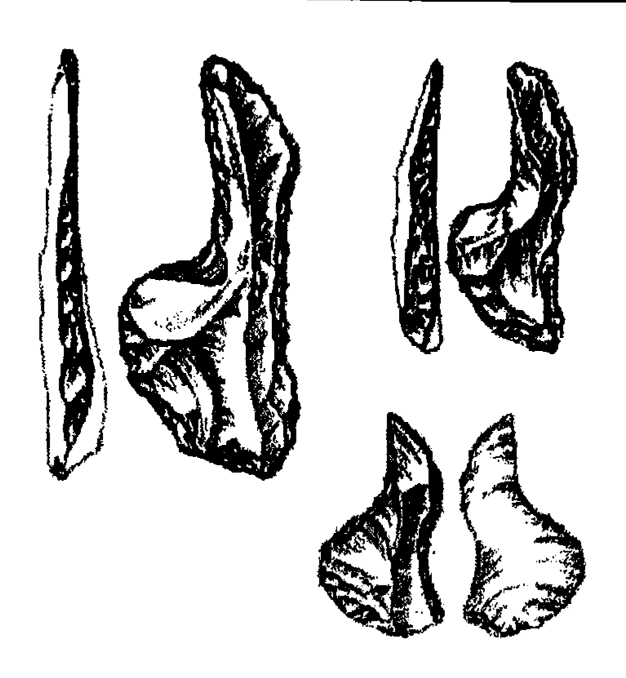
من هذه الادعاءات غير مقنعة، وبالأخص بما يتعلق بالتماثيل الروسية والأوكرانية. لا يوجد سبب وراء وجوب أن يكون لها تفسير واحد. الأنسب هنا هو كيف تمّ رسم الجسد، أكثر من لماذا تمّ رسمه. تقع تماثيل فينوس ضمن القواعد الفنية المتميزة، كما بيّن ليروي ـ غورهان[1] منذ زمن طويل. الأمثلة من وسط وغرب أوروبا تؤكد على جسد مدور، وممتلئ يمتلك ثديين بارزين وأرداف. الأمثلة الروسية والأوكرانية في الغالب هي أكثر تصويرية، في صورة تجريدية فهي تتألف من جسم مثل العود مع أثداء. لائحة أسفار ثالثة، اكتشفت عبر السهول الأوروبية الشمالية الممتدة من بلجيكا إلى بولندا، تُظهر مجسماً بشرياً مع أثداء ومقطع جانبي لأرداف بارزة ـ كانت مصنوعة من العاج، والعظام، وبشكل لافت، من الصوان المشظى[2]. في كافة الشرائع، أي محاولة لرسم الشخصية الفردية (على سبيل المثال، عبر إظهار ملامح الوجه بالتفصيل أو الملابس) يعتبر نادراً تماماً، وكل منطقة الجسد ـ اليدين، والقدمين، وحتى الذراعين والساقين ـ تكون بحدها الأدنى أو معدومة.



(أ) (ب)

(1) ليروي ـ غروهان 1968. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) فيدورسيزوك وآخرون 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).



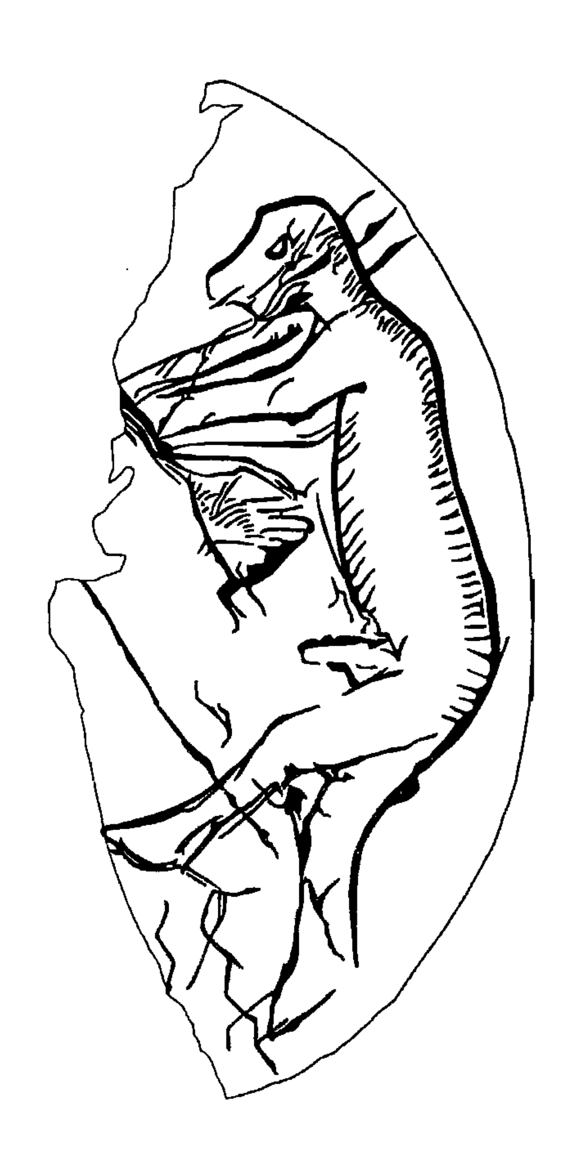
(ت)

الشكل 12: 1تماثيل «فينوس» (أ) ويلندورف، النمسا (متحف التاريخ الطبيعي فيينا، صورة ـ آليس شوماخر). (ب) كوستنكي، روسيا (صورة بتصريح من ليلى جانيك). (ت) لوحة لأنثى من أواخر الحقبة المجدلانية من ولسايز، بولندا (فيدورسيزك وآخرون 2007، الشكل 3؛ معهد علم الآثار وعلم الأعراق، الأكاديمية البولندية للعلوم، رسم ايوا غومينسكا). انظر اللوحة 6 بـلمثال آخر.

ظهر البشر بأشكال أخرى في فن محمول ـ أو «متحرك» في العصر الحجري القديم وبطرق مختلفة. ضمن مجموعات واسعة من العظام الصغيرة والمنحوتات الحجرية من فرنسا، وإسبانيا وإيطاليا، هناك حوالي 200 مجسم تمّ تحديدها على أنها تعود لبشر. هي عادةً رسومات مستقيمة سطحية، ترسم بشكل طبيعي الرؤوس أو مقطع جانبي لكامل الجسد، وهو نمط من الرؤية قد يكون مستمد من تجسيد الحيوان على نطاق أوسع بكثير من المألوف، كذلك ترسم لوحات حجرية من ألمانيا ومورافيا الحيوانات والتصاميم الجغرافية، كما تتضمن القليل من الرسومات المستقيمة للبشر. البعض يصعب تصنيفه، حيث يمزج بين الوضعيات والملامح البشرية والحيوانية (الشكل 13). بالمثل، منحوتات صغيرة عاجية من أوروبا الغربية تصور الحيوانات حصرياً تقريباً، برغم القليل من المزج بين الخصائص البشرية والحيوانية، بما يسمى الإنسان ـ الأسد من هوهلينشتاين شتادل، ألمانيا (اللوحة 6 أ). تمثال صغير من العاج من دولني فيستونيتش يحمل ملامح وجه فيه خلل نسيجي قد يكون الغاية منه رسم أحد الشخصيات التي دفنت هناك. ثمّ لدينا التماثيل المذهلة ـ آلاف من أجزاء تماثيل من الصلصال قد تمّ اكتشافها في موقع دولني فيستونيتش 1 وبافلوف [1]1. وقد أظهر العمل

(1) سوفر وآخرون 1993؛ فان ديفر وآخرون 1989. (إشارة من الكاتب نفسه).

التجريبي وبشكل رائع، أن هذه التماثيل الصغيرة لم تُكسر بالصدفة بل تمّ فرقعتها عن عمد أثناء تعريضها للحرارة[1]. إذن، هي مثل أجساد الموتى، التي غالباً ما كانت تتجزأ عبر عملية التفكك، بحيث يمكن فصل جسم التمثال، وتجزئته وتقسيمه.



الشكل 13: عظمة الكتف منحوتة (كسرة) تُظهر شكل لذكر إنسان/حيوان هجين، من كهف ماس دي آزيل، فرنسا (المتحف الوطني للآثار، باريس، رسمته فيكي هيرينغ).

(1) سوفر وآخرون 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).



اللوحة 6 أ: معرض الصور التاريخية، الجزء الأول أ. تمثال صغيرمن الطين «الإنسان ـ الأسد»، هوهلنشتاين شتادل، ألمانيا، العصر الحجري القديم العلوي. لاحظ الدمج السلس لملامح الحيوان ووضعية وسلوك الإنسان. (تصوير توماس ستيفان، حقوق نشر الصورة محفوظة لمتحف أولمر).

بخلاف تماثيل فينوس، إحدى الصور النمطية للفن في العصر الحجري القديم هي تمحورها حول الحيوانات، مع القليل من التركيز على الإنسان. تمّ اكتشاف الفن الأكثر شهرة في العصر الحجري القديم في الكهوف المطلية في جنوب فرنسا وشمال إسبانيا، بالإضافة إلى كهوف أخرى قليلة اكتُشفت في إيطاليا. الكثير من الكهوف المطلية يعود تاريخها إلى ما بين 18,000 و10,000 سنة، في أوج العصور الجليدية، مع وجود أمثلة بارزة لكليهما سابقاً (مثلاً، كهف تشوفيت[1]) ولاحقاً (مثلًا، الأمثلة الأخيرة هي من أطراف باليمو، صقلية). من المؤكد أنّ فن الكهوف في العصر الحجري القديم قد وُجد لأسباب متنوعة حكماً، لكن صور الحيوانات طغت عليه، وخاصةً الرسومات الطبيعية للحيوانات بما فيها الدببة، والغزلان، والثيران البرية، ووحيد القرن والفيلة العملاقة المنقرضة.

ومع ذلك، يبقى الجسد البشري حاضراً في الكهوف المطلية بطريقتين. أولها، من خلال تفاعل الإنسان مع الفن. لم تكن هذه الكهوف معارض للصور من أجل التأمل الجمالي في المفهوم الحديث «للفن» ـ بل كانت حضوراً وامضاً في أماكن خاصة، ومظلمة وبعيدة تتردد

(1) كلوتس 2000؛ لكن انظر أيضاً بتييت وباهن 2003. (إشارة من الكاتب نفسه).

على شكل طقوس عقائدية، حيث يتفاعل البشر مع الصور، وفي بعض الأحيان يضيفون عليها أو حتى يطعنونها (مثل حصان مونتيسبان[1])، أو مثل الحيوانات في الفن الصخري الأسترالي أو الأفريقي التي ربما اعتُبرت كائنات أو أرواح حيّة. تفسير واحد لفن الحيوانات هو أنه علمّ الصيادين الشباب كيفية مراقبة ومتابعة الطريدة بفعالية وإطلاقهم نحو مشهد متخيل لنشاط منتظم بحيث تحتاج أعينهم وأيديهم للتدرب عليها[2]. تفسير آخر وهو النظرية الشامانية، التي تدعي بأن الحيوانات تشكل جزءاً من العالم الروحي الذي يمكن للإنسان دخوله عبر التحولات الشامانية خلال حالات الوعي المتغيرة[3]. إذا كان الأمر كذلك، ربما يكون الإنسان متمثلاً «في» الحيوانات على جدران الكهف. التذكير الأكثر مباشرة على وجود الإنسان هي بصمات الأيدي في كهف تشوفيت وكهوف أخرى. ظهرت هذه إما بغمس اليد في الطلاء ودمغها على الجدار، أو أكثر ترجيحاً عبر الرسم على سطح اليد، ربما بطريقة النفخ[4]. كما تم اكتشاف أصبع أنبوبي عليه علامات طينية أيضاً. بصمات اليد تجعل من الجسد حاضراً من خلال تلخيص إشارة واحدة كعلامة ثابتة على حضور الجسد بأكمله.

قد يتمثل الإنسان أيضاً مباشرةً ولكن بشكل غامض. وكما ذكرنا آنفاً، يبدو أن عدداً من الصور تُظهر إنساناً/حيواناً هجيناً. الصورة الأكثر شهرة، هي «الساحر» من كهف ترويس فرير، والتي تعرضت للنقد على الرغم من إعادة تشكيلها من قبل علماء الآثار بصعوبة، ولكن هناك صورة أخرى من نفس الكهف تُظهر كائن هجين مع ما يعتقد أنه آلة موسيقية، ومشهد من لاسكوكس ربما يُظهر رجلاً برأس طير (الشكل 14). في الفن المتحرك، والرسومات الخطيّة، والتماثيل الطينية مثل الإنسان ـ الأسد» وتماثيل صغيرة من مواقع كهوف على الساحل الإيطالي[5] قد تجمع بين خصائص الإنسان والحيوان. التوجه الحديث للفكرة الأثرية كانت لفهم هذه الصور الهجينة الناتجة عن الممارسات الشامانية[6]. سواء كانت مستمدة بشكل خاص من الطقوس الشامانية للوعي المتغير أو لا ـ وهي فكرة أثبتت أنها جدلية ـ إنها تبدو أكثر عمومية من أن تبرهن على وجود النظرية الوجودية (علم الوجود) بخلاف نظريتنا،

(1) سيفيكينغ 1979. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) ميثن 1990. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) ليوس ـ وليفر 2002 وانظر النقاش التالي. (إشارة من الكاتب نفسه).
(4) مورلي 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).
(5) موسي، سينك ـ مارس وبولدك 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).
(6) ليوس ـ وليمز وكلوتس 1998. (إشارة من الكاتب نفسه).

حيث ربما فُهمتْ الحدود بين الإنسان والحيوان على أنها قابلة للنفاذ أكثر من كونها صلبة[1]. بالمثل، بعد بضع ألفيات، نحت مجتمع الصيد وجمع الثمار في العصر الحجري المتوسط، في لبينسكي فير على ضفاف نهر الدانوب في صربيا[2] الصخور لتصوير كائنات الإنسان ـ السمكة الهجينة (انظر الشكل 17). الصخور في لبينسكي فير، مرتبطة جزئياً بالطقوس الجنائزية، وظهرت لتصوير شكل آخر للتحول الجسدي، إحداها يتمثل في تحول الإنسان إلى سمكة، ربما في فعل الموت[3].



الشكل 14: فن الكهوف، كائنات هجينة من ترويس فرير (الأول والثالث) ولاسكوكس (وسط)، فرنسا (أعادت رسمها فيكي هيرينغ).

نودُ استخلاص عدة إستنتاجات من هذه المراجعة السريعة للفن في العصر الحجري القديم والعصر الحجري المتوسط.

- على النقيض من الصورة النمطية، لا تظهر الأجساد البشرية بشكل غير منتظم في فن العصر الحجري القديم، وليس فقط في تماثيل فينوس الصغيرة. هي متمثلة مباشرةً بطرق شتى، تدل عليها بصمات اليد، وهي متضمنة في مشاهد تضم الحيوانات والإنسان ـ الحيوان ككائن هجين.

- مع ذلك، حيثما تميل الحيوانات لتكون ممثلة بوضوح وغالباً بشكل طبيعي تماماً، فإن البشر ممثلين بشكل مشروط بوضعية خاصة، كمشاركين وليس بالضرورة كأبطال منفردين ومحددين بشكل جامد في القصص التي يرويها الفن ـ هم يصطادون الحيوانات وهم أيضاً يتحولون إلى حيوانات، وحتى الأسلوب المرئي السائد للرسومات الخطيّة (حيث كان التصوير جانبياً وليس أمامياً) موجهة بشكل أساسي لتمثيل الحيوانات.

---

(1) بوريتش 2007. شبيه بمثال دراسة كونلير عن عصائب غزال كهف ستار كار الذي تطرقنا إليه سابقاً، هذه الدراسات أيضاً قد تأثرت بنظرية «المنظورية» أو «آحادية الرؤية». (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) سيرغوفيتش 1972؛ بوريتش قبل 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) بوريتش قبل 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

- على الرغم من حضور جسد الإنسان في الفن، فقد تمّ التعامل معه بطرق متنوعة للغاية ووفقاً للمعطيات. وحتى مع تماثيل فينوس، هناك العديد من الطرق لتقسيم الجسد ولرسمه بيانياً أو التأكيد على أجزاء خاصة منه. أحياناً يكون الجسد حاضراً بوضوح، ولكن في مواضع أخرى قد يكون منطوياً على أفعاله أو يُستدل عليه من جزء واحد كما هو الحال في بصمات اليد ـ أحياناً يندمج مع عالم الحيوان، وفي أحيان أخرى يتمايز عنه بشكل واضح. إن تجريد أبعاد الجسد المختلفة، وأحياناً المتناقضة بأوضاع أخرى يُعتبر مثالياً لتجسيد الإنسان، ولعوالم الجسد. (الفصل الأول).

تجسيد الإنسانية

إذن، ما الذي تغير بين العصر الحجري القديم والوسيط في أوروبا؟ سواء امتلك الجنس البشري مقدرات جديدة للتفكير بشكل رمزي أو لم يمتلك، فهم بالتأكيد مرتبطون بأجسادهم بشكل أو بآخر، طالما أنها بطرق نموذجية. لأول مرة، لدينا دليل واضح وشائع لأناس يتكيفون مع أجسادهم لتتناسب مع الأدوار والهويات الاجتماعية الخاصة من خلال الملابس والحُلي ـ تعليمهم المهارات في مجموعات محددة ومأطرة تاريخياً ـ التأثير بأجساد الموتى من أجل تذويب البشر في أراضيها وإحياء ذكرى الأشخاص الاستثنائيين ـ واستخلاص صفات متنوعة منها تتوافق مع مختلف الأوضاع.

يجب ألاّ نتحدث عن «ثورة» في التجسيد ـ يميل التاريخ البشري لإظهار الإستمرارية والتغيير بشكل لا ينفصمان (الفصل التاسع). مع بروز دليل على مدافن[1] وحُلي[2] الشعوب البدائية (نيندرتال)، سيكون من المبالغة بمكان الإدعاء بوجود تمزق تاريخي منذ 40,000 سنة. ولكنه من الواضح أن التغييرات التي حدثت لم تكن فقط في طريقة تفكير البشر ـ بل كانت بطريقة تفكيرهم من خلال، أو مع، أجسادهم.

عالم الجسد للرعاة الرحل الأوائل

عالم الجسد هو عبارة عن مجموعة من الإفتراضات حول ماهية الجسد، المدموجة مع الحوارات والممارسات التي تجعل من الجسد مولداً للدلالات والعلاقات الاجتماعية (الفصل

(1) بتييت 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) زيلهاو وآخرون 2010. (إشارة من الكاتب نفسه).

الثاني). نحن لا ننظر إلى مادة ثابتة، ومحددة ومتأصلة، بل ننظر إلى مجموعة من الإنعكاسات أو إلى «مخزون ثقافي» يمكن للناس الاعتماد عليه[1]. هل يمكننا الحديث عن عالم الجسد في العصر الحجري القديم العلوي والعصر الحجري المتوسط؟ على الرغم من أن الدليل هو، لا محالة، أكثر تشظياً عما يرغبه المرء، ربما نستطيع وضع الخطوط العريضة لبعض الملامح العامة التي تظهر تقريباً عبر تناقضات العصور اللاحقة.

للبدء بالتمارين اليومية والأعمال الإعتيادية، يبدو أنه تمّ صرف القليل من الطاقة لبناء المساحات الرسمية ـ البيوت الضرورية ومواقع الطقوس، أو المستعمرات المحصورة أو المحصنة، والهندسة المعمارية المتميزة داخلياً. من المحتمل أن هذا لا يعكس فقط الإحتياجات إلى نمط حياة متنقل بل إلى الإحساس بمساحة اجتماعية أيضاً. يمتلك مجتمع الصيد وجمع الثمار بصورة نمطية، كيانات جماعية مرنة وفضفاضة بمناطق مفتوحة ـ الإرتباط المكاني يمكن أن يكون أرضاً تتميز بمستوطنات متنقلة، أي الإفتقار إلى الحدود ونقاط ثابتة بشكل صارم. غالباً ما تسرف الرعاية الرمزية التي توليها الكثير من الشعوب غير المهاجرة على المواقع المشيدة ـ التواريخ، والألغاز والأساطير ـ بدلاً من الاستثمار بالأرض نفسها. وتميل الهوية إلى أن تكون معرّفة بشكل عقلاني ضمن جماعات تعيد تكوين نفسها ـ تمّ إنتاج الهوية من خلال «المشاركة بالطعام، والمسكن، والشريك والذاكرة»[2]. فالخبرة، والإحساس بالطرق والحركة ربما كانت أكثر أهمية من مشاريع المناطق المحصورة[3]. هذا معاكس للوضع النموذجي للحالات الحديثة حيث المناطق المحصورة والثابتة، والشخصانية المقيدة تتوافق كلها مع بعضها البعض[4].

الموت هو تحدٍّ وجودي ـ يحتاج كل مجتمع لأن يفهم التغيرات التي تصاحبه. بالمقارنة مع معظم الشعوب الأوروبية اللاحقة، تُظهر شعوب العصر الحجري القديم وشعوب العصر الحجري المتوسط اهتماماً ضئيلاً في محاولتهم وقف أو فتح مسار لتدفق التغيير عبر الحفاظ

(1) توماس 1996. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) انغولد 1999، 406. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) قارن، باريت 1994. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) من غير المستغرب، عندما تصادم النظامان في الوقت الذي انطلق فيه الأوروبيون بإحتلال العالم، حاولت الحكومات كعادتها السيطرة على العلافين الجوالين من خلال دفعهم للإستقرار وتبني هوية واحدة وثابتة. (إشارة من الكاتب نفسه).

على استقامة الجسد أو تخليد ذكراه من خلال بناء صروح تذكارية واضحة للعيان. بغض النظر عن العدد القليل للمقابر الكبيرة في نهاية العصر الحجري المتوسط، فإن المدافن القليلة نسبياً التي سنعرضها على مدى 35,000 سنة ما قبل التاريخ لم تكن من الطرق الطبيعية لإظهار المكانة أو الحفاظ على الذاكرة، كما هو الحال في أغلب جنائزنا الخاصة، لكنها نوعاً ما استثنائية، ومحلية في كثير من الأحيان، وهي تقاليد أو ردود أفعال على ظروف غير طبيعية بشكل واضح. كان يُنظر إلى الموتى في إطار التدفق الوجودي بشكل جوهري حيث تحولت فيه الناس إلى المساكن المبعثرة، وربما إلى كائنات أخرى. كان يجوز لأجسادهم أن تنفصل، وينتهي بها المطاف مودعة في أماكن متعددة، حيث تخلق وتعزز الروابط مع حيز مكاني أرحب بدلاً من المقابر الفردية المحددة.

ربما ضمن هذه المساحات، تمّ النظر إلى الجسد البشري نفسه على أنه عرضي وعلائقي، أكثر من كونه ثابتاً ومحدوداً. أحد هذه الأدلة هنا يُعنى بالحيوانات، الحيوانات هي أساسية في طريقة فهم الناس للحيز المكاني ولعملية تشابك حياتهم معه بشكل واضح. الصيد البشري ليس مجرد شراسة بيئية، ولكنه ينطوي على «لحظة الكشف عن استمرارية ـ حتى وإن كانت مدى الحياة ـ العلاقة بين الصياد وعالم الحيوان»[1]. في علم الكونيات، بالنسبة للعديد من سكان الغابات لا يمكن تقسيم الكون إلى تصنيفات «طبيعية» و«ثقافية» أو «إنسانية» و«حيواينة» واضحة[2]، بل إنّ العلاقات تتعدى مثل هذه الحدود. في الصيد، تنشأ عوامل الثقة، بحسب تعبير إنغولد[3]، بين الإنسان والحيوان مثل الغزال، لذا الحيوانات «تقدم نفسها"[4] للصيادين لتُقتل، بمعنى آخر، تستمر الحيوانات بالحركة بترقب وتعود إلى نفس الأماكن، وتتصرف بطرق تدل على تصميمها لتُقتل وتكون طعاماً للإنسان. سيتم مراعاة قتل الحيوان، والناس بدورها، ستكافأ بالطعام الذي سيوفره الحيوان، وستبقى القوة بروابطها المادية قائمة. يجوز لنا، في هذا السياق، اختيار ألاّ نفكر بالحيوانات والبشر، بل بالبشر الحيوانات والبشر الآدميين كشركاء في تملك العالم، وفي بعض الأحيان هما وجهان لعملة واحدة.

مثل هذه الفكرة تقدم لنا سياقاً لعلاقات التفاهم بين الإنسان وأجساد الحيوانات. تشكّل

(1) إنغولد 2000، 71. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) إنغولد 2000، 423؛ فيلاسا 2005؛ فيفيروس دي كاسترو 1998. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) إنغولد 2000، الفصل الرابع. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) إنغولد 2000، 71، إقتباس من النص الأصلي. (إشارة من الكاتب نفسه).

الحُلي مثل أسنان الغزال الجسد الحي والجسد الميتْ من حيث الاستشهاد بالأماكن ومكامن القوة عند الحيوانات. لم تكن صور الحيوانات المنحوتة في الفن المتحرك وفن الكهوف حيادية حيال المشهد، بل كانت شريكاً فعالاً في عالم مثير وخطير. ربما كانت الممارسات على غرار فن الكهوف هامة في إقناع الحيوانات للاستمرار بالعلاقات التبادلية. توفر صور الإنسان ـ الحيوان الهجين «دلالات واضحة على وجود المعتقدات والتي تتضمن احتمال، لكائنات مختارة، التحول من حالة إلى أخرى، من شخصية إنسانية تماماً إلى أخرى غير إنسانية»[1]. هذه هي اللحظات الآسرة للروابط بين الإنسان والحيوان، وللتحول، ولخليط الأجناس، وللأجساد والأنواع[2].

باختصار، إلى الحد الذي يمكننا معه إعادة تشكيل عالم جسد العلاّف من الناحية الأثرية، حيث يشير الدليل بأن جسد الإنسان لم يكن محدداً بشكل واضح لكنه عملية دمج لسياق العلاقات والمواد (أو بالأحرى العلاقات المادية) التي ارتبطت معاً بشكل مؤقت. العلاقات بين الإنسان، والحيوان والأرض يمكن جسرها في الحياة، والموت، والفن والصيد. منحوتات لبينسكي فير، على سبيل المثال، مثلها مثل أقنعة ستار كار والصور الغارقة في القدم من العصر الحجري القديم، تعطي صورة ضبابية عن الحدود بين الإنسان والحيوان، وتكشف عن المفهوم الأساسي بأن جسد الإنسان لا يحتاج لأن يؤخذ كمسلمة ثابتة (كما هو الحال في عالم جسدنا الخاص) بل عوضاً عن ذلك، يمكن النظر إليه على أنه شيء قادر على التحول والإنسلاخ[3].

وفي الختام، نستطيع العودة بإيجاز إلى الموقع الذي بدأنا منه الفصل، مقبرة العصر الحجري المتوسط في فيدباك، الدانمارك، مع موقعين متشابهين في السويد، سكيتهولم 1 و2.[4] يعود تاريخ المواقع الإيرتيبولية[5] هذه إلى ما بين 5600 و4000 ق.م. وهي تمثل التطورات النهائية والأكثر تفصيلاً لمنطق الجسد في العصر الحجري القديم والعصر الحجري المتوسط. تحتوي هذه المقابر على تراكم كبير من القبور ـ سبعة عشر قبراً في فيدباك، واحد

(1) إنغولد 2000، 112. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) موسي، سينك ـ مارس وبولدك 2000، 110 ـ 112. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) قارن، كونلر 2004؛ بوريتش قبل 2005؛ 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) البرتسون وبرينش بيترسون 1976؛ برينش بيترسون ومايكل جون 2003؛ لارسون 1989. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) (Ertebølle): الثقافة الإيرتيبولية، هو اسم ثقافة «الصيد وجمع الثمار» وصنع الفخار في نهاية العصر الحجري المتوسط. (المترجم).

وعشرون في سكيتهولم 1 وأربعة وستون في سكيتهولم 2.[1] والعديد من المدافن شملت حوائج القبر، خصوصاً في سكيتهولم 2 وفيدباك.

في النبذة الموجزة في بداية هذا الفصل، أعدنا، بشكل متخيل، بناء لحظة الدفن في فيدباك. وراء إعادة البناء هذه العديد من النقاط التي ناقشناها. على سبيل المثال، وضعت المقابر الأخيرة بشكل دائم، تقريباً، الجسد بطريقة معيارية واحدة، وتمّ وضع الأجساد في هذه المقابر بعناية وبطرق عظيمة متنوعة ـ مسجاة على ظهورها، وعلى جوانبها وفي وضعية الجلوس[2]. في مسألة الوضعيات، يمكن جعل الموتى يلعبون أدواراً مختلفة في الطقوس الجنائزية، أو مراقبة المراسم بنشاط أو الإعراض عنها ـ هذا التنوع يشير إلى أن كل جنازة كانت منوطة بظروفها الخاصة. بالمثل، العلاقات الاجتماعية لم تنته عند الموت ـ كانت القبور تفتح أحياناً لإزالة العظام وإعادة استخدامها[3]. مثل المعوقات الأخرى للعلافين، يبدو أن الموت ربما كان ذلك الشيء القابل للنفاذ أكثر من كونه منيعاً.

تم جمع الموتى، والحيوانات والأرض في هذه المواقع معاً. كانت الناس تُدفن وهي مرتدية أجزاء معينة لمختلف المخلوقات ـ أسنان غزال أحمر، ورؤوس خز الصنوبر[4]، ومناقير وأقدام الطيور المائية[5]. بعض القبور احتوت على قرون الغزال ـ في الواقع، أحد القبور في سكيتهولم 2 ضمّ ثلاثة قرون ولكن من دون جسد إنسان إطلاقاً. هذا واضح بشكل خاص مع الكلاب. حيث كانت توضع الكلاب أحياناً في قبور البشر (بمناسبة تقديم القرابين) ـ وفي مناسبات أخرى، كانت تدفن بمفردها، أحياناً مع حوائج القبر. ومن الملفت للنظر أن المدفن «الأغنى» في سكيتهولم 2 هو لكلب، مصحوب بقرن غزال أحمر مُلقاً بقرب عموده الفقري، وثلاث شفرات من الصوان في منطقة الورك مع مطرقة مزركشة من قرن الوعل على صدره[6]. مما لاشك فيه أن هذه الكلاب لم تكن بشراً، لكن ربما كانت شخوصاً، مكونة من علاقات تمّ التعبير عنها من خلال الروابط المادية[7].

---

(1) نيلسون ستتز 2003. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) نيلسون ستتز 2003، 173. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) نيلسون ستتز 2003، 310. (غشارة من الكاتب نفسه).

(4) خز الصنوبر أو الدلق، هو نوع من الثدييات يتبع جنس الخز من فصيلة العرسيات. يتم اصطياده طمعاً في فرائه. (المترجم).

(5) فولر قبل 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

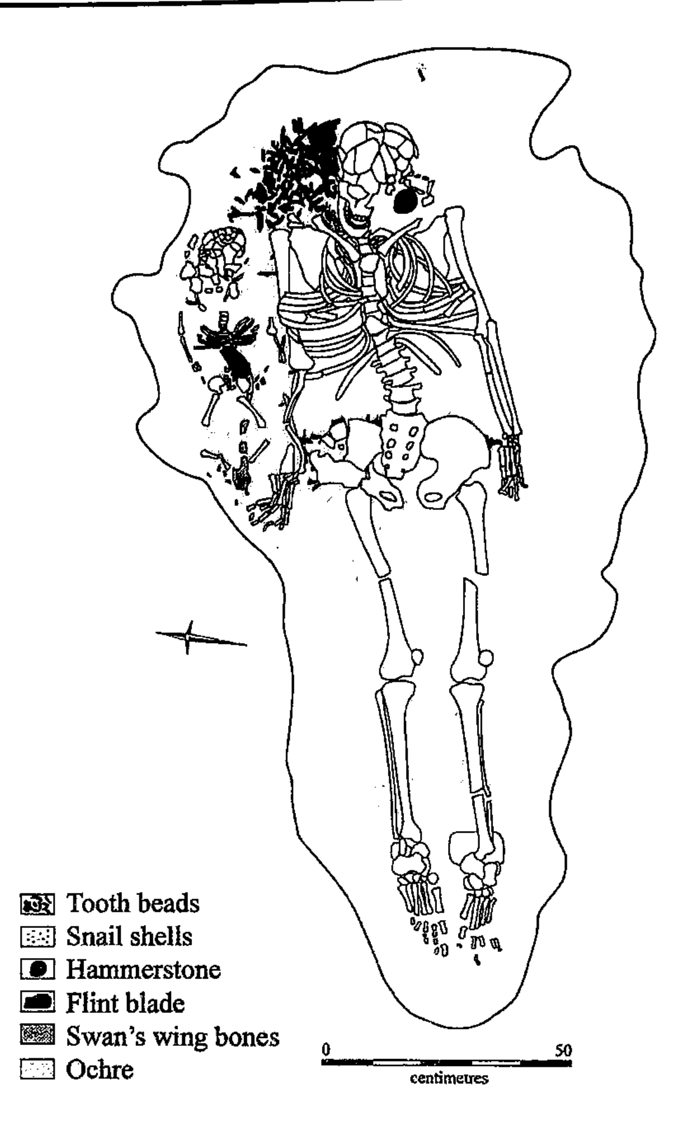
(6) فولر قبل 2004؛ لارسون 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).

(7) فولر قبل 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

المدفن في فيدباك المصور في اللوحة 1 والمرسوم في الشكل 15 هو مدفن مشهور لامرأة مع رضيع حديث الولادة. عاشت هذه الشعوب الساحلية على اليابسة والماء، بتفاعل وثيق مع البشر والحيوانات من كليهما. دُفن الموتى بقرب الشاطئ، في منطقة حدودية حيث كانت ملتقى لمختلف المناطق والحيوانات. في هذا المكان، دُفن هذين الشخصين مع قلائد من أسنان الغزال وحبات الخرز المصنوعة من مواد أخرى، والرضيع مُسجى على جناح طائر البجع[1]. إنّ اختيار طائر البجع ليس اعتباطياً، ولا موقع القبر بالقرب من البحر أيضاً. طيور البجع قادرة على السباحة، والطيران وأيضاً المشي على اليابسة ـ مثل البشر تختفي وتعاود الظهور سنوياً، وتفوقت على طبقات متعددة مقابل تلك التي تموضعت فيها القبور. عملية تجميع البشر والحيوانات ربطت وخلقت علاقات بينية، ويعود الفضل لهذه العلاقات بإنتاج الأجساد البشرية. لذا أُنتجت الأجساد جزئياً في هذه المواقع من خلال العلاقة مع الحيوانات. أنتجت هذه الحيوانات الطعام الذي يأكله البشر، والملابس التي يلبسونها والمجوهرات التي يتزينون بها. حيث تمّ إنتاج الشخصانية العلائقية عبر هذه التقاطعات، والطريقة التي ربطت فيها السير الذاتية للبشر والحيوانات معاً[2].

(1) البرتسن وبرينش بيترسون 1976، 8 ـ 9. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) فولر قبل 2004، 144. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 15: القبر 8 في فيدباك، الدانمارك (البرتسن وبرينش بيترسن 1976، الشكل 10، أعادت رسمه فيكي هيرينغ).

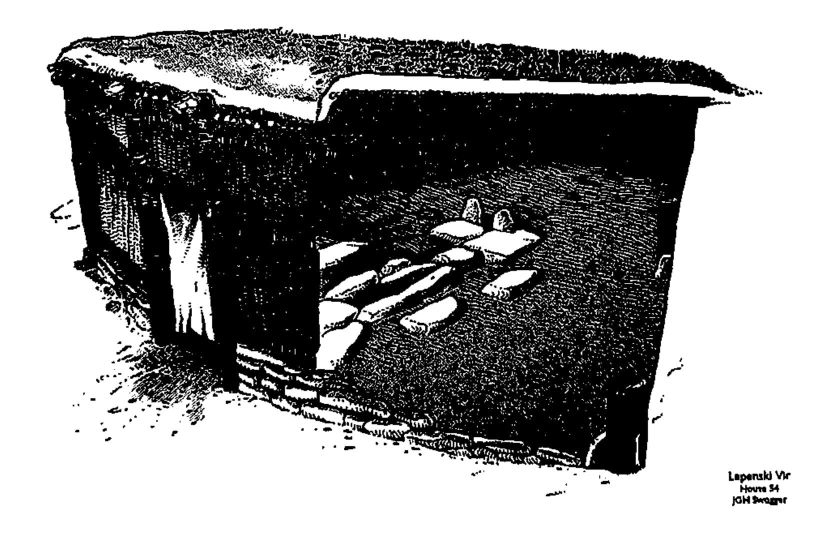
خاتمة: جسد العصر الحجري المتوسط في زمن المزارعين

في نهاية العصر الحجري المتوسط، لم تتبن كل المجتمعات الأوروبية الزراعة ـ لكن الرعاة الرحل الذين أداروا ظهورهم للزراعة لم يقفوا خارج التاريخ كمتمسكين به للأبد. بعض الأمثلة الأكثر ازدهاراً لعالم جسد العلافين يأتي من نهايات العصر الحجري المتوسط، ومن أسلوب حياة أكثر تحديداً من أي وقت مضى. من الجدير زيارة واحدة من أشهر مجموعات أواخر العصر الحجري المتوسط بشكل مؤقت ـ علافو مضيق نهر الدانوب أو البوابات الحديدية.

على حدود صربيا ورومانيا، ينساب نهر الدانوب كجدول مثير، عبر مضيق البوابات الحديدية. استوطن الرعاة الرحل على ضفافه طوال فترة العصر الحجري المتوسط[1]، يعتاشون

(1) بونساك 2008، 238. (إشارة من الكاتب نفسه).

إلى حد كبير من الهجرة المنتظمة للأسماك الكبيرة مثل سمك الحفش[1]، وهو مصدر طعام غني وثابت، وربما كان كافياً بدرجة استثنائية على مدار السنة الحضرية. حوالي 6200 ق.م. في لبينسكي فير، وفيلاسك وبادينا، بنى أولئك الرعاة الرحل المستعمرات الأكثر أهمية والمعروفة في أوروبا العصر الحجري المتوسط. تحتوي لبينسكي فير، أكبر المستعمرات، على أكثر من خمسين كوخاً شبه منحرف على أساسات حجرية ومداخن مع أرضيات مُعدة من الجير والجص (شكل 16). يكشف موقع مضيق نهر الدانوب عن طقوس حياتية مفصلة. في لبينسكي فير، كما رأينا، التماثيل المنحوتة من الصخور والمنصوبة بين البيوت أو مع المدافن ترسم كائنات لها ملامح تشبه البشر وتشبه الأسماك (الشكل 17). كانت مدافن الموتى شائعة ومتنوعة للغاية. معظم هذه المدافن كانت أحادية، ومكونة من قبور مُسَطّحة، ولكن كانت تودع فيها، في بعض المناسبات، عظام الإنسان المنفصلة أو مجموعات من خليط العظام - وأحياناً كانت تحرق العظام في فلاسك[2]، وفي بعض الأحيان كانت تُنقل الجماجم من المدافن ويتم فصلها لتمييزها بمعاملة وبَيّنَة خاصة.



الشكل 16: كوخ شبه منحرف من لبينسكي فير، صربيا (وفقاً لـ بوريتش 2011، الشكل 14، أعاد رسمه جون سوغر).

(1) بوريتش قبل 2005. إشارة من الكاتب نفسه).

(2) بوريتش، وريسيفيتش وستيفانوفيتش 2009. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 17: صخرة منحوتة للإنسان ـ السمكة من لبينسكي فير، صربيا (صورة بتصريح من دوسانِ بوريتش).

عالم جسد العلافين الذين استوطنوا مضيق نهر الدانوب كان وثيق الصلة بالأرض التي عاشوا عليها. لعب النهر دوراً محورياً في دورة الحياة، ودفن الموتى بالقرب من ضفافه، حيث كان الرأس موجهاً نحو مصب النهر في كثيرٍ من الأحيان، كل هذا لا يمكن أن يكون مصادفة[1]. في الحياة والموت معاً يلبس الأفراد عباءات مزينة بأسنان سمك الشبوط[2]. كما هو الحال مع جماعات العصر الحجري المتوسط التي سنلتقيها لاحقاً في هذا الفصل، كانت حياة الحضَر مصحوبة بالتزام رمزي متزايد تجاه الأمكنة، وإلتزام بارز من خلال طريقة وضع الميت داخل القبر. كما تمّ أيضاً إبراز الارتباط بالأرض والحيوانات التي تعيش عليها من خلال دفن جماجم الثيران البرية وقرون الغزال الأحمر مع الجثة.

وفرت الأرض البيئة الحاضنة والمصادر الرمزية لعملية التحول، حيث كانت فكرة محورية للجسد في لبينسكي فير. إحدى أشكال التحول كانت من خلال معالجة الموتى. تمّ هيكلة المدفن جزئياً عبر السن والجنس ـ على سبيل المثال، مدافن الرضع الكثيرة كانت توضع داخل مبانٍ ولا تدفن بالصخور[3]، وطبعاً لعب السن دوراً هاماً في نوعية الصخور

(1) رادوفينيفيتش 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كريستياني وبوريتش 2012. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) بوريتش وستيفانوفيتش 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

المرتبطة بمختلف المدافن، وخاصة بعلاقتها مع صورة العين وتفاصيل أخرى[1]. لم تحفظ الطقوس الجنائزية الوحدة لبعض المدافن فقط بل أيضاً قسمت الأجساد الأخرى ووزعتها في محيط المواقع التي تعج بالحياة وربما في محيط الحيّز المكاني الأوسع. مثل هذا العلاج المختار وجّه الناس من كافة المشارب ومن الموت في ظروف مختلفة نحو أشكال مختلفة من الكائنات الجديدة والذاكرة الجمعية[2]. الشكل الآخر من التحول كان بين البشر والحيوانات. كما تمّ ذكره آنفاً، تقدم لبينسكي فير أدلة استثنائية على فن النحت الصخري بوضوح عارضةً الإنسان ـ السمكة الهجين، مما يشير إلى انسيابية بين الفئات البشرية والحيوانية، وخاصة لأولئك الذين ساندوها. العلاقة بين شكليّ التحول مثيرة بشكل خاص. على الرغم من أن العديد من الصخور لم يتم نحتها بشكل أيقوني تصويري، كان يكفي أن تتشكّل على هذا المنوال للدلالة على أن الصخور تمثل الكائنات البشرية ـ الحيوانية. وبالرغم من أن إحياء ذكرى الميت لم يصوّر عبر جميع الصخور، لكن ما وجد كان كافياً للإشارة إلى أنه قد تمّ تفهم الموتى عند تحولهم إلى حيوانات. على سبيل المثال، ذكر بالغ 1/7 دفن في المأوى 21 خلف الموقد. كان مصحوباً بجمجمة ثور بري وجمجمة إنسان تم نقلها إلى مدفنه، وصخور مطلية وضعت على جبهته[3]. وضعت الصخور حول المواقع ولكنها غير مرتبطة بالميت فلربما كانت الأرواح حاضرة لسبب أو لآخر. لذلك، هناك تفسير واحد يربط شكلي التحول وهو التحول أو الإنسلاخ الجسدي بين البشر والأسماك عبر الموت[4]. بطرق عدة، هذا إمتداد منطقي لعالم جسد العلافين المُجْمَل سابقاً.

موقع مضيق نهر الدانوب مذهل خصوصاً لما يمثله في العملية التاريخية. على الأقل منذ 8000 سنة ق.م. فصاعداً، استقر الرعاة الرحل في فلاساك ولبينسكي فير على ضفاف النهر بشكل متزايد، مع تصاعد تجارب مدروسة في الدفن. ولكن في حوالي 6300 ق.م.، بدأت مستوطنات العصر الحجري الحديث بالظهور في المناطق المحيطة الصخرية والقاسية ـ حيث المزارعين الذين لا يتمتعون بحسن الضيافة في نهر الدانوب ـ في القرون التي تلت ذلك، هذه القرى على الأرجح كانت مأهولة بالمزارعين الجدد وبالعلافين الذين

(1) بوريتش قبل 2005. (إشارة من الكاتب نفسه)

(2) بوريتش 2010. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) بوريتش قبل 2005، 59. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) بوريتش قبل 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

قرروا تبني الزراعة. في الواقع، للحكم على وجود الفخار في لبينسكي فير طوال هذه الحقبة، فإن العلافين كانوا على تواصل مع المزارعين القريبين منهم[1]، حيث ظهرت في هذه الحقبة بالذات الممارسات الجديدة. بكل تأكيد، كافة المدافن المرتبطة بمرحلة الأبنية شبه المنحرفة (المرحلة 1 ـ 2) في لبينسكي فير يعود تاريخها إلى ما بين 6200 إلى 5900 سنة ق.م.. من الصعب التملص من الإستنتاج بأنّ لبينسكي فير تمثل العلافين الذين تمّ احتضانهم بشكل متزايد بين المزارعين ومع ذلك لم يستسلموا للعصر الحجري الحديث، مستخدمين طقوساً وجنائز أكثر إزدهاراً وتطوراً من أي وقت مضى للتأكيد على إختلافهم، وفي نفس الوقت يتكيفون مع بعض عناصر تزيين جسد العصر الحجري الحديث[2]. جزء كبير من هذه الطريقة في فهم العالم تمحور حول الأجساد.

على ضوء ذلك، ربما تكون الحقيقية الأكثر إثارة للدهشة هي حجم التطورات في لبينسكي فير بالتوازي مع الإبتكارات من نفس الفترة في العصر الحجري الحديث برغم مقاومتها. مثل الكثير من مجموعات العصر الحجري الحديث، طوّر علافو مضيق نهر الدانوب هيكلة المكان من خلال فن العمارة، ومن الطقوس القروية المكثفة واستخدام القبور لإقامة روابط تاريخية دائمة بين البشر والأمكنة الخاصة (مقابل تشتيت البشر وتوزيعهم على الأراضي بشكل عام)، وطورت هذه الممارسات بشكل مستقل. بعكس المزارعين في أمكنة أخرى، فمثلاً المزارعون المحليون في ستارسيفو[3] لم يكن لديهم مثل هذه القرى ولا مثل هذه المدافن المدروسة. ربما يعطينا مضيق الدانوب وبعدة طرق، لمحة عن عالم بديل حيث التغييرات التنظيمية التي ارتبطت بحياة الحضَر قد تمّ فصلها عن صميم المعتقدات حول العلاقات بين البشر والكائنات الأخرى ـ هو مجتمع العصر الحجري الحديث تنظيمياً ولكنه يعتمد على الإيمان بتقلبات الأجساد البشرية، واللحظة المؤقتة حيث أن شكل البشر تورط بكونه جزءاً من التحول الحاصل على مدى الحياة من سمكة إلى إنسان ومن ثمّ إلى سمكة ثانيةً.

هذا يضعنا أمام تساؤل حول إعادة إدراج موقع لبينسكي فير في قائمة التاريخ العريق. في أحدث مرحلة في الموقع (المرحلة 58)، يدخل العصر الحجري الحديث واضحاً وكاملاً مع أشياء مادية جديدة، أشكال البيوت والطقوس الجنائزية، بالإضافة إلى الاقتصاد المستند

(1) بوريتش 2002؛ بعد 2005؛ ترينغهام 2000 قارن، بونسال 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) بوريتش 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) بلدة في صربيا. أخذت ثقافة ستارسيفو في العصر الحجري الحديث اسمها تيمناً بموقع فني في المنطقة. (المترجم).

إلى الحيوانات البرية والنباتات البَيْتِيّة. حيث كان يمكن دعم أسلوب الحياة التقليدي تاريخياً وبوضوح ـ قدم خدمات جليلة للبشر لعدة عقود خلت، مع وجود العديد من الأمثلة التاريخية لمزارعين رُوحانِيِّين، وحضريين أو صياديي الأسماك في الثقافات المحلية للأميريكتين. ويبقى الجسد أساسياً في طرق الحياة التاريخية، وربما تمثّلت اللحظة المفصلية في التخلي عن فكرة التحول الحيواني السلس للجسد وذلك بتبني الحيوانات الأليفة، وهي خطوة تضمنت أو تطلبت إعادة رسم التصنيفات البشرية والحيوانية (انظر الفصل التالي).

استقرار الأجساد؟ جسد العصر الحجري الحديث

العصر الحجري الحديث هو الحقبة التي بدأ فيها الأوروبيون بالزراعة. منذ حوالي 6500 سنة ق.م. فصاعداً، حصل الناس في أوروبا على النباتات البيتية (المستأنسة) والحيوانات من المزارعين الأوائل في الشرق الأدنى وجنحوا إلى الاستقرار وإدارة حياة تعتمد على الزراعة (انظر الجدول الثالث والرابع في الفصل الرابع من أجل تسلسل زمني أوسع مرتبط بالتحولات الاجتماعية). أثبت التحول في العصر الحجري الحديث من الصيد وجمع الثمار إلى الزراعة نقلة نوعية في التاريخ البشري. من الناحية الأثرية، تختلف جماعات العصر الحجري الحديث عن أسلافهم العلافين في العديد من المؤسسات المحورية والثقافة المادية، وخاصةً فيما يسمى «الحزمة المتكاملة للعصر الحجري الحديث» للقرى الحضرية، والمقابر وفي كثير من الأحيان الطقوس الجنائزية المبهرجة ـ اعتماداً على الحيوانات والنباتات المستأنسة، والفخار، والفؤوس الحجرية المصقولة وأدوات لطحن الحبوب ـ التماثيل الصغيرة الطينية لها مكانها في الطقوس (في بعض المناطق) والصخور الضخمة (في مناطق أخرى).

هذه التعريفات تشكل الجزء اليسير. في الواقع، تعرض كل مصطلح في هذا الوصف للتحدي من علماء الآثار على مختلف مذاهبهم. هناك أدب ضخم وغالباً منقسم تماماً حول مواضيع مثل كيف تعرّف «العصر الحجري الحديث»، العديد ـ ربما معظم ـ مجتمعات العصر الحجري الحديث تضع إستثناءات ثابتة «لحزمة العصر الحجري الحديث المتكاملة»، وللعملية ذاتها التي انتشرت فيها الزراعة من الشرق الأدنى إلى جميع أنحاء أوروبا وإلى أماكن مثل بريطانيا والتي تبقى مسألة خلافية[1]. هنا، على الرغم من أننا نأمل إعطاء معنى للتنوع العظيم لمجتمعات العصر الحجري الحديث الأوروبي، إلاّ أننا ننحي هذه المواضيع

(1) كمينغز وهاريس 2011؛ روب وميركل 2007؛ رولي ـ كونواي 2004؛ 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

التقليدية جانباً. بدلاً من ذلك، نركزُ تماماً على مسألة أيّ نوع من العالم استوطنه قرويو العصر الحجري الحديث وكيف أن فهمهم للجسد البشري يختلف عن فهم أسلافهم في مجتمع الصيد وجمع الثمار.

بكل الأحوال علينا مواجهة مسألة ترابط الاقتصاد، والمجتمع، والثقافة. في معظم أوروبا، العصر الحجري الحديث كان تحولاً اقتصادياً من نمط حياة البحث عن المؤن المعتمد على الترحال إلى الزراعة الحضرية. لطالما تمّ إعتبار التحول إلى الزراعة بمثابة ثاني أعظم «ثورة» بشرية بعد ظهور الإنسان الحديث تشريحياً ومعرفياً في العصر الحجري القديم[1]. منذ عمل تشايلد[2]، اعتبر عدد بارز من المنظرين العصر الحجري الحديث بمثابة انفصال اقتصادي جذري وأنه غيّر ليس فقط طريقة معيشة البشر بل أيضاً طريقة تنظيمهم للأرض المرتبطة معاً، وصياغة مفهوم العالم بشكل رمزي[3].

نحن متفقون جزئياً مع هذه الفكرة. على النقيض من فكرة «الثورات»، كان العصر الحجري الحديث في كثير من الأحيان متدرجاً ومتنوعاً أكثر من كونه مفاجئاً ومنتظماً، هو مجموعة من الإحتمالات المطاطية المحدودة أكثر من كونه طريقاً أحادياً، كما يوجد الكثير من الأدلة على الاستمرارية بين المزارعين وأسلافهم العلافين. لكن مثل هذا التحول الكاسح، وإن كان تدريجياً، لحياة الإنسان ما كان ليكون مقتصراً على الاقتصاد بمفرده. كما ينوه إنغولد،

النطاق الذي انخرط به البشر ككائنات اجتماعية مع بعضهم البعض لا يمكن فصله بشكل جامد عن نطاق اشتراكهم مع العناصر غير الإنسانية للبيئة المحيطة. لذلك، أيّ تحول نوعي في العلاقات البيئية هو على الأرجح سيظهر بالمقابل في كل من العلاقات التي يوسعها الإنسان نحو الحيوانات وتلك التي يكسبونها فيما بينهم في المجتمع[4].

لم يكن ينطوي التحول الاجتماعي ما قبل التاريخ عادةً على ثورات مفاجئة، بالأحرى، كان كشفاً بطيئاً عن أشكال جديدة للهوية الناتجة عن الاستعارات المادية ـ بمعنى، كيف قُدّر للبشر فهم العالم من حولهم عبر الأشياء التي صنعوها واستخدموها، الأماكن التي عاشوا فيها وهكذا دواليك[5]. ظهرت مع العصر الحجري الحديث، حيث بدأ الناس بالاستقرار، وبناء

(1) غامبل 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) على سبيل المثال، تشايلد 1942. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) كوفين 2000؛ هودر 1990؛ 2006؛ رن فرو 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) إنغولد 2000، 61. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) غامبل 2007، 267؛ تيللي 1999. (إشارة من الكاتب نفسه).

قرى دائمة والشروع بالزراعة، وإيجاد طرق جديدة لدفن موتاهم، علاقات جديدة ومفاهيم جديدة عن الجسد. كنا قد ناقشنا كيف أن مجتمع الصيد وجمع الثمار في العصرين الحجري القديم والحجري المتوسط بنوا مفاهيمهم حول أجسادهم جزئياً من خلال طريقة إرتباطهم مع الحيوانات، والأرض، والأماكن والتاريخ. علاقات جديدة مع هذه الأشياء تطورت جنباً إلى جنب مع فهم جديد للجسد.

على خلفية الشرق الأدنى إلى الزراعة الأوروبية

قبل الخوض في غمار العصر الحجري الحديث الأوروبي، من المهم أن ننظر سريعاً إلى جذور الشرق الأدنى في العصر الحجري الحديث (الجدول 2). الشرق الأدنى لا يوفر فقط الخلفية الهامة لما سيحصل في أوروبا ـ بل توفر النتيجة المفصلة والمدروسة بعناية للشرق الأدنى نظرة مثيرة إلى كيف أن الأفكار حول الجسد يمكنها أن تتغير من خلال الانتقال إلى حياة زراعية مستقرة.

الجدول 2: الجسد في التحول الزراعي في الشرق الأدنى

الفترة	الطعام	المكان	الموتى	تصوير
النطوفية 12،800 ـ 10،000 ق.م	الصيد (خاصة الغزلان، الاستخدام المكثف للحبوب البرية	متعدد، ولكن مع وجود بعض القرى الحضرية الأساسية التي تحيط بالمنازل	مقابر معظمها لمدافن فردية مع الحُلي ومستلزمات الطقوس	نوع الحيوانات هام في «حوائج القبر» ـ صنع تماثيل للحيوانات، ولكن مع القليل من الصور لمخلوقات هجينة1
العصر الحجري الحديث الأناضولي ما قبل الفخار (10،000 ـ 8،500 ق.م).	الصيد، الاستخدام المكثف والتدجين الأولي للحبوب البرية	نمو بعض القرى الكبيرة جداً مع فن معماري «عام» (أريحا)[2]	مدافن أحادية في وحول البيوت ـ استرجاع الجماجم للعبادة	الانتقال في المقام الأول إلى إنسان، غالباً ما يكون تمثال لأنثى ـ تبقى الحيوانات البرية مهمة (كوبيكلي تبه)[3]

العصر الحجري الحديث كاثلين كينون ما قبل الفخار (8،500 ـ 6،750 ق.م).	نباتات وحيوانات مدجنة	قرى ببيوت مربعة مع أثاث داخلي رسمي على نحو متزايد	مدافن أحادية في وحول البيوت ـ استرجاع الجماجم للعبادة	تماثيل مشتركة، خاصة الإناث ـ تصوير الذكور بأشكال فنية مختلفة، يركز تصوير الحيوانات على الحيوانات البرية ـ القليل من الحيوانات الهجينة

1 ـ بويد 2002. (إشارة من الكاتب نفسه).

2 ـ أريحا، هي مدينة فلسطينية تاريخية قديمة تقع علي الضفة الغربية بالقرب من نهر الأردن وعند شمال البحر الميت، والتي يعود تاريخها إلى 10,000 سنة ق.م.. تعتبر مدينة أريحا أخفض منطقة في العالم. تُعرف أيضا باسم مدينة القمر. (المترجم).

3 ـ كوبيكلي تبه، موقع جبلي «مقدس» من العصر الحجري، حيث توجد أقدم المنشآت المعمارية للبشرية من حوالي 11.500 سنة. (المترجم).

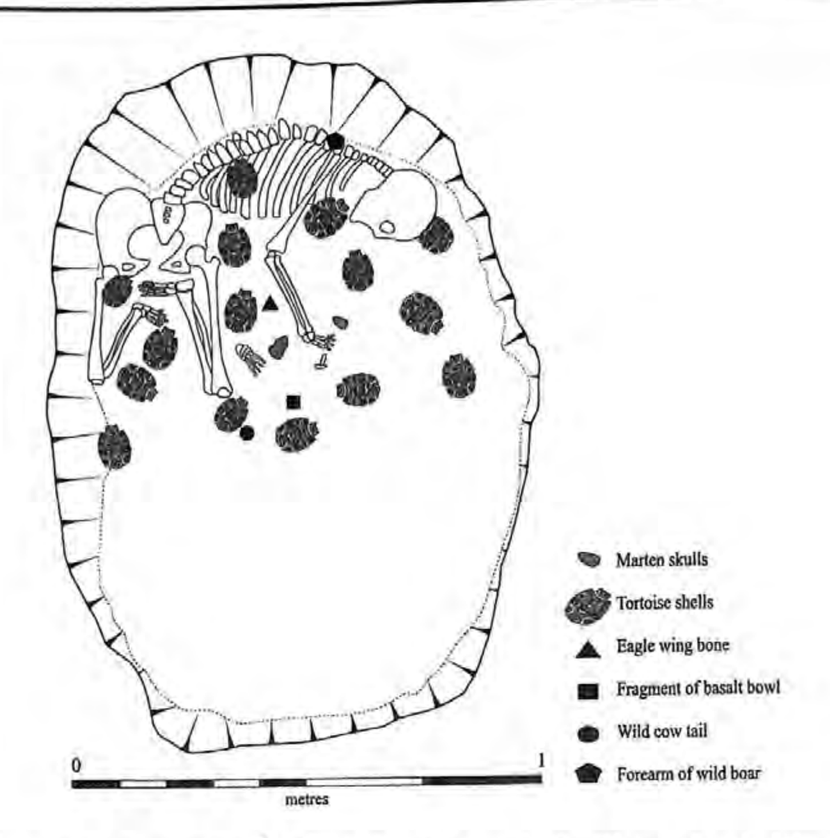
الانتقال إلى الزراعة في الشرق الأدنى كان جارٍ بوضوح منذ نحو 10,000 سنة ق.م.، وكانت كل التقنيات النمطية والمؤسسات للمجتمعات الزراعية المبكرة قائمة بنحو 6700 سنة ق.م.. ولكن في عُرف البشرية، نادراً ما نسمي شيئاً بطول عدة آلاف من السنين «تحول»، وهو لا يزال أقل من «ثورة». على الرغم من أنّ الزراعة، والرعي، والبلدات والثقافة المادية مثل الفخار يشكلون عقدة راسخة ساندت معظم البشر منذ العصر الحجري الحديث، مثل هذه الانطلاقة التدريجية بالتأكيد تفجر أي فكرة حتمية بأن هذه الأمور تشكّل حزمة وظيفية متماسكة حيث تحتاج كافة العناصر لبعضها البعض حتى تكون قابلة للحياة.

في بداية التسلسل، لم يكن الشعب النطوفي من المزارعين أبداً، بل كان مجتمع نصف حضري من الصيادين وجامعي الثمار الذين اعتمدوا في كثير من الأحيان على جمع وتخزين الحبوب البرية بشكل مكثف في بلاد الشام (الشرق)[1]. في أوائل الحقبة النطوفية على وجه الخصوص، عاشوا أحياناً في قرى كبيرة في شبه دائرة تحت سطح الأرض أو أكواخ بيضاوية واستخدموا تقنيات غير متحركة مثل الطواحين الحجرية الضخمة. مثل العلافين، في فترة متأخرة، دفن النطوفيون من النصف حضرين في اسكندنافيا، والبرتغال والبلقان، موتاهم في مقابر قريبة من مستوطناتهم، وربما تجمعوا بفعل القرابة. وبنوا أيضاً أبنية

(1) بويد 2005؛ 2006؛ رولي ـ كونواي 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).

في مناطق كانت مرتبطة فعلياً مع النشاطات الجنائزية[1]. المدافن الفردية كانت أكثر شيوعاً، لكن (مثلما في فيدباك) كان هناك الكثير من التنوع مثل المدافن في مجموعات صغيرة ومدافن تم نقلها وإعادة دفنها[2]. كان الموتى مزينين بالخرز، والأساور وتشكيلة أخرى من الحُلي، معظمها مُستخرج من القواقع البحرية، لكن أيضاً كانوا مزينين بالعظام وأسنان الحيوانات اللاحمة. مدفن إستثنائي من هيلازون تاشتيت يعطي معنى لاهتمام الشعب النطوفي بالموت (الشكل 18). هنا، امرأة عجوز تعاني من اعتلال جسدي في المشي، دُفنت مع مجموعة مذهلة من الحوائج، تتضمن قدم بشرية، وأكثر من خمسين قوقعة سلحفاة، بالإضافة إلى رأسين لخز الصنوبر من الحجر، وريشة من جناح نسر ذهبي، وذيل ثور بري، وساعد خنزير بري، وحوض نمر، ونواة قرن غزال، وقطع لوعاء بازلتي، وثلاث قواقع، وأداة من العظم مطلية، وحصاة للأعمال الصخرية[3]. قد تمّ تفسير هذا على أنه مدفن لامرأة متخصصة في الطقوس، ربما كانت شامانية، وعلى ما يبدو أنها كانت مرهوبة الجانب ومبجلة أيضاً (إذا أصدرنا الحكم من الصخور العشر الكبيرة التي تثبت جسدها أرضاً). ما يثير الإهتمام هنا، كيف تمّ فهم سماتها البارزة بوضوح من خلال الإشارة للحيوانات وصفاتها، وهو أمر ليس مستغرباً في المدافن النطوفية[4].

(1) بويد 2006، 173. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) بيرد ومونهان 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) غروزمان، مونرو، وبلغر ـ كوهين 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).
(4) بويد 2002؛ بويد 2006، 174. (إشارة من الكاتب نفسه)



الشكل 18: قبر نطوفي في هيلازون تاشتيت، إسرائيل (وفقاً لـ غروزمان، مونرو وبلفر ـ كوهين 2008، الشكل 4 ـ أعادت رسمه فيكي هيرينغ).

العصر الحجري الحديث الأناضولي ما قبل الفخاري التالي يشهد الإستمرارية والتحولات معاً. طريقة كسب الناس لقمة عيشها استمرت دونما أي تغيير، بالرغم من أن الحبوب والبقوليات في فترة معينة كانت مستأنسة، ربما تمّ ممارسة ردود أفعال متبادلة متدرجة وغير واعية على جملة الضغوطات في حصاد الأصناف البرية. استمر الناس في العيش بالقرى في أكواخ دائرية، ولكن البعض منها، مثل أريحا، نمت بصورة أكبر بكثير، مستقطبة بذلك المزيد من الناس أكثر من أي وقت مضى[1]. بقدر ما يمضي الجسد متقدماً، إلا أن التحولات الحقيقية تحدث في المدافن والفن. أصبحت المدافن الفردية من الفترة النطوفية المتأخرة فصاعداً، حول البيوت والمواقع وهي العرف السائد ـ يتم تزيين الموتى بطرق أقل تؤكد على خصوصيتهم الفردية، لكنه أصبح من الشائع إسترداد الجمجمة وإعادة استخدامها في الطقوس، في بعض الأحيان يتم إضافة وجه كامل من الجص الى الجمجمة (الشكل 19)[2]. في الواقع، أصبح الجسد الفاني أقل تماسكاً من خلال علاقاته بالمحيط والكائنات (مثل الحيوانات) وأكثر من خلال علاقاته الشاملة مع التاريخ السلفي للجماعات البشرية. هذا التحول في التركيز الرمزي على الجماعات البشرية أصبح واضحاً

(1) بار ـ يوسف 1998. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كويجت 1996. (إشارة من الكاتب نفسه).

بالتماثيل أيضاً - على الرغم من الإستمرار بصناعة الأشكال الحيوانية، إلاّ أن الأشكال البشرية ظلت مهيمنة (الشكل 20). العديد من هذه الأشكال من الواضح أنها لنساء، على الرغم من أن بعضها تمّ جنسنتها بشكل غامض وربما تمثل البشر النوعيين أو السائب جنسياً. تستمر الحيوانات بلعب أدوار رمزية هامة بطرق أخرى - على سبيل المثال، عُلقت جماجم الثيران على الجدران والمقاعد في البيوت[1]. ولكن، الأدلة الأكثر إثارة تأتي من مواقع العصر الحجري الحديث «الأناضولي» ما قبل الفخاري المتأخر التي تمّ التنقيب عنها مؤخراً وصولاً إلى موقع الطقوس كوبيكلي تبه في تركيا[2] من العصر الحجري الحديث «كاتلين كينون» ما قبل الفخاري، حيث دوائر الحجر[3] الكبيرة شملت أعمدة ضخمة مجسمة منحوتة بالثعابين الذكور، والسلاحف، والأسود، والنسور والخنازير (الشكل 21). حتى وإن كانت التماثيل والمدافن تمثل الجسد البشري المحدود بوضوح وبشكل متزايد، فإنّ الحيوانات البرية استمرت لتبقى مصدراً للفحولة الرمزية، وإن مجموعة صور الحيوانات المنبثقة عن أشكال بشرية مخطّطة قد تواصل إيمانها بالتحول المحتمل لجسد الإنسان[4].



الشكل 19: جمجمة مع قناع جصي من العصر الحجري الحديث من تل أسود، سوريا (صورة بتصريح من دانيال ستوردور).

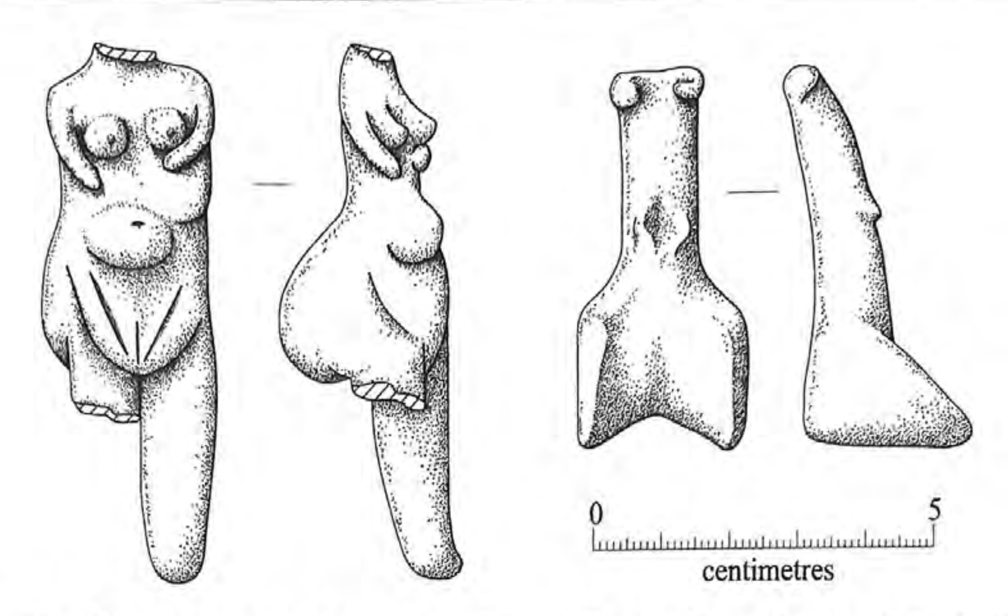
---

(1) كوفين 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).

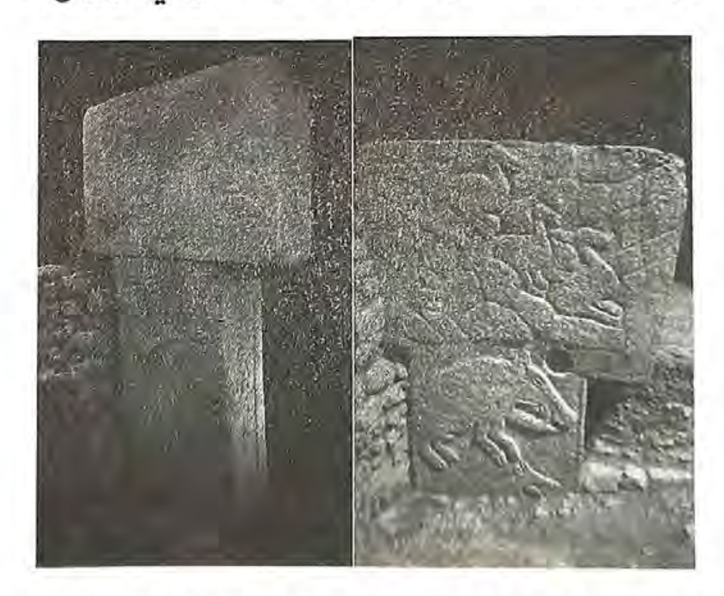
(2) قارن، كروتشر 2011؛ هودر وميسكل 2011؛ شميدت 2003؛ 2004؛ 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) (The stone circles): دوائر الحجر، في الفلك نجد أن قدماء المصريين قد أقاموا أقدم مرصد في العالم وقبل عصر بناء الأهرامات منذ فترة زمنية حسب الشمس والنجوم. حيث أقاموا الشواهد الحجرية الميجوليثية. وهي عبارة عن دائرة من الحجر أقيمت منذ 7000 سنة في جنوب الصحراء الغربية بمصر. (المترجم).

(4) ميركل وبوريتش 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 20: تماثيل من العصر الحجري الحديث الاناضولي ما قبل الفخاري تعود لأنثى، من تل المرابيط، شمال بلاد الشام (شمال) ونتيف هاغدود، جنوب بلاد الشام (يمين) (وفقاً لـ بار - يوسف 1998، الشكل 13، أعادت رسمه فيكي هيرينغ).



الشكل 21: تماثيل على شكل حرف تي من كوبيكلي تبه، تركيا، مع نقوش حيوانية (صور بتصريح من كلاوس شميدت والمعهد الألماني لعلم الآثار).

العصر الحجري الحديث كاثلين كينون ما قبل الفخاري هو أول حقبة حقيقية تشهد النباتات المستأنسة، والخراف والماعز، و(في أواخره) الأبقار[1]. يحظى هذا العصر بشهرته

(1) غورينغ ـ موريس وهورويتز 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

من الحفريات في كاتالهويوك[1] في تركيا[2]. ما يميز كاتالهويوك أثرياً هي طبقات البيوت الرسمية، والمعيارية تقريباً ذات الملامح المتكررة، والواضحة المعالم مثل غرف التخزين، والمواقد، والمداخل، والمدافن ومنصات الطقوس ـ المكان منظم للغاية ويعبق بروح التجارب المشتركة. كما هو الحال في العصر الحجري الحديث ما قبل الفخاري الأناضولي، غالباً ما كان يدفن الموتى في وحول البيوت، وكان من الشائع العودة إلى الجثث وإزالة جماجمها لاستخدامها في الطقوس، وأحياناً كانوا يجصّصونها بوجوه مثالية[3] ـ أحد الأبنية في موقع العصر الحجري الحديث كاثلين كينون في شايونو[4] يحتوي على أجزاء من 450 جثة، وهي محاولة لافتة لإعادة تأسيس المجتمع الحي بين الأموات[5]. كما هو الحال في العصر الحجري الحديث ما قبل الفخاري الأناضولي، استمرت صناعة التماثيل الطينية الصغيرة الأنثوية بشكل عادي، وإن كان في سياقات معينة (كما هو في الفن) تشير إلى هيمنة مجسمات الصيد الذكورية[6]. المجسمات بالضماد الجيري من عين غزال (الشكل 22) هي بالفعل تماثيل أكثر من كونها تماثيل طينية صغيرة، ومثل الموتى أنفسهم، كانوا يدفنون تحت أرضية أي بيت مهجور[7]. وغالباً ما يتم تصوير الحيوانات التي شملت وبشكل متزايد وحوش مروضة. على الرغم من أن تصوير الإنسان ـ الحيوان الهجين نادر نسبياً[8]، فإن بعض المجسمات المفلطحة في كاتالهويوك لربما تمثل الدب ـ الإنسان الهجين[9]. يرسم الفن بالعموم روابط وثيقة بين البشر والحيوانات، هنا نسر يرافقه بشر من دون رؤوس في اللوحات الجدارية، وهناك أناس يلبسون جلد الفهد ورؤوس الثيران ومناقير النسر البارزة من جدران في الغرف التي يعيش فيها البشر.

(1) كاتالهويوك، وتشمل آثار كاتالهويوك هضبتين تقعان جنوب منطقة الأناضول والتي تعد أكبر وأفضل محمية تم اكتشفها حتى الآن تعود إلى العصر الحجرى الحديث. (المترجم).

(2) سيسفورد 2005؛ هودر؛ هودر وسيسفورد 2004؛ هودر وميسكل 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) كويجت 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) شايونو أو جايونو، منطقة أثرية قديمة جداً في الأناضول، تركيا تقع على حافة جبال طوروس على الساحل الشمالي لنهر «بوجاشاي» أحد منابع نهر دجلة بالقرب من قرية هيلار. اكتشفت المنطقة الاثرية شايونو في عام 1964. (المترجم).

(5) كروتشر 2010؛ 2011؛ فيرهوفن 2002. (إشارة من الكاتب نفسه).

(6) هودر وميسكل 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

(7) رولفيسون 1983؛ 1986؛ 1998. (إشارة من الكاتب نفسه).

(8) مع ذلك انظر فيرهوفن 2002، 338 لمثالين إضافيين من نيفالي كوري. (إشارة من الكاتب نفسه)

(9) هودر 2006؛ قارن، بورش 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 22: المجسمات من عين غزال، الأردن (صورة بتصريح من غاري رولفسون ومديرية الآثار، الأردن).

يُظهر التسلسل في الشرق الأدنى كم كان التحول تدريجياً، ومتواصلاً، بحيث لم يمثل تمزقاً واضحاً في جميع المحطات ـ كانت كل مرحلة هي عالم مستقر قابل للعيش فيه ولم تكن لحظة تحول مهتزة. ومع ذلك، لو قارنا البدايات مع النهايات، سنرى بروز نوع جديد لعالم الجسد مع خصائص مميزة. الحركة (بين كل من المساحات والبيوت) صارت أكثر ثباتاً وازدانت بالقرى، والأسوار، والساحات العامة، والغرف مع بناء أماكن لاستخدامات محددة. بما أنّ الأماكن تحدد العلاقات، والحقوق والسلوك، ربما نستدل على تشكيل متزايد للحركة الجسدية والسلوك. على سبيل المثال، يحتمل أن تكون علاقات القربى قد أصبحت أكثر رسوخاً وتمّ إبرازها هندسياً من خلال المدافن في القرى الكبيرة. أصبح الجسد الفاني بمثابة واسطة لتشريع أصول وهوية المجتمع. ومن المثير للإهتمام بشكل خاص طريقة تحول العلاقات بين الإنسان والحيوان. كان شائعاً وبشكل متزايد في الأشكال مثل التماثيل الطينية الصغيرة، تحديد جسد الإنسان، وخاصة أجساد النساء، كموضع إهتمام بحد ذاتها، بغض النظر عن الروابط مع الحيوانات أو العالم المحيط بها. وفي ظل تواصل هذا الإهتمام بالحيوانات البرية وبطبيعتها بشكل دائم، وأعادت ترتيب العلاقات بين البشر والحيوانات البرية ـ في بعض الأماكن، ارتبطت الطبيعة الحَيَوَانِيَّة بالذكورة ومع المحليين بعيداً عن أماكن المعيشة (كما هو الحال في كوبيكلي تبه)، وقد تكون ارتبطت في أماكن أخرى بالموت أيضاً (كما هو الحال في كاتالهويوك)[1].

---

(1) قارن، هودر وميسكل 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

الجسد في العصر الحجري الحديث الأوروبي

القرى الزراعية المبكرة جداً في أوروبا ظهرت في حوالي 6500 ق.م. في اليونان وتوسعت غرباً وشمالاً من هناك. كان التحرك بَيْنَ كَرّ وفَرّ، حيث تحرك العصر الحجري الحديث من اليونان والبلقان باتجاه الغرب على طول ساحل البحر الأبيض المتوسط وباتجاه الشمال عبر هنغاريا، قاطعاً سلسلة جبال الكاربات[1] حوالي 5500 ق.م.، في العصر الفخاري الطولي/الخطي، وبحوالي 5000 ق.م. كانت قد انتشرت سريعاً جداً باتجاه الغرب إلى بلجيكا. بحلول 4000 ق.م.، كان العصر الحجري الحديث قد وصل إلى بريطانيا، وايرلندا واسكندنافيا، محولاً الحياة في جميع أنحاء القارة. في أوروبا، على عكس الشرق الأدنى، لم تكن قد دُجنت النباتات والحيوانات محلياً بعد ـ القمح، والشعير، والبقول، والأبقار، والأغنام، والماعز والخنازير في أوروبا أتت من أسلاف الشرق الأدنى. كان علماء الآثار في أوروبا الذين درسوا «أصول الزراعة» قد انقسموا في خلاف عقيم متزايد بين من يرى أن المزارعين المهاجرين انطلقوا من الشرق الأدنى وأولئك الذين يرون بأن العلافين المحليين هم من تبنى الزراعة محلياً. أياً من هذين الموقفين لا يلامس حقيقة الوضع المعقد[2]، وإلى حد ما يمكن القول بأنّ الحجةَ تميل لهذا الجانب.

بغض النظر عن كيف حدث هذا، فإن أشكال الحياة في العصر الحجري الحديث قد تنوعت كثيراً. الإنقسام الأوسع كان بين الكثير من الأراضي المنخفضة في أوروبا، حيث من الواضح بإن جماعات العصر الحجري الحديث كان لديها اقتصاد قروي مبني على أسس زراعية، أما بالنسبة إلى أراضي المحيط الأطلسي والعوالم الاسكندنافية، التي دخلت العصر الحجري الحديث لاحقاً، فتشير الأدلة إلى أن القرى الحضرية والاعتماد الكُلي على الزراعة كان أقل وضوحاً. بل إنّ الجماعات الأطلسية والاسكندنافية انفصلتا عن تقاليدهم في العصر الحجري المتوسط بطرق أخرى، بالأخص في خلق مساحات للصروح (على غرار القبور المغليثية)[3].

---

(1) (Carpathians): هي سلسلة جبال تمتد في أوروبا الوسطى والشرقية بشكل قوس بطول 1,500 كم مما يجعلها أطول سلسلة جبلية في أوروبا. سلسلة الجبال تبدأ من جمهورية التشيك، وتمتد إلى جهة الشمال الشرقي حتى سلوفاكيا وبولندا وهنغاريا وأوكرانيا وأخيراً بجهة الجنوب الشرقي رومانيا حيث تُشكل قوساً لجهة الجنوب الغربي في منطقة البوابات الحديدية عند نهر الدانوب جنوبي رومانيا على الحدود مع صربيا. (المترجم).

(2) كمينغز وهاريس 2011؛ روب وميركل 2007؛ توماس 2007؛ ويتل وكمينغز 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) الجندل أو الميغاليث صخر عظيم شيدت من هذه الحجارة الضخمة صروح وأوابد حجرية شهيرة خلفتها

سنعود إلى مسائل العملية التاريخية والتنوع لاحقاً في هذا الفصل وفي الفصل الرابع - يركز هذا النقاش أساساً على الفترات ما قبل حوالي 4000 ق.م. (انظر الجدول الرابع في الفصل الرابع). هنا نراجع الأدلة المتعلقة بالأفكار حول جسد الإنسان بإيجاز، حيث أن العصر الحجري الحديث مشترك بإعادة تأطير مفهوم جسد الإنسان بطرق عدة، من ناحية الممارسة العملية ومن ناحية الطقوس والفن.

البشر، العمل، الطعام والحيوانات

على الرغم من أنّ علماء الآثار غالباً ما يساوون بين العصر الحجري الحديث والزراعة، لكن المسألة الخلافية هي إلى أيّ مدى حقيقةً اعتمد البشر في العصر الحجري الحديث على الزراعة والرعي ـ كافة مجموعات العصر الحجري الحديث جمعتْ الثمار والنباتات البرية، واستمر البعض الآخر بالصيد بشكل محدود. وهذا بالتعميم على نطاق واسع، مع ذلك، باستثناء دول البلطيق وأطراف الأطلسي، كان هناك تحول اقتصادي واضح. حيث يُظهر تحليل بقايا النبات والحيوان أن مجموعات العصر الحجري الحديث في معظم أنحاء أوروبا، اعتمدوا على الحبوب المزروعة بشكل أساسي، وتحولوا بسرعة فائقة من المطاردة من أجل الطعام إلى أكل الخراف، والماعز، والخنازير والأبقار. في المناطق البحرية الشمالية والغربية وفي المناطق الجبلية مثل مرتفعات جبال الألب، كانت النتائج الاقتصادية للعصر الحجري الحديث أكثر تنوعاً، وتمّ تعزيز الاقتصاديات الزراعية تدريجياً على مدى قرون أو حتى آلاف السنين.

أَثَّرَ التحول الاقتصادي على الجسد مباشرةً من خلال تغير أنظمة العمل، والتغذية والمذاقات، وبشكل مباشر من خلال الأفكار حول المكان وعبر إعادة تعريف الفئات مثل «الحيوانات». كيف أثرت التغيرات في أسلوب الحياة اليومي وفي العمل على الجسد؟ أفضل دليل على هذا يأتينا من تحليل الهيكل العظمي. في جميع أنحاء أوروبا، انخفضت قامة البالغين من 5 ـ 10 سم مع حلول عصر الزراعة[1]. قد يعكس هذا، النظام الغذائي الأكثر فقراً موسمياً والأعباء الميكانيكية الأقل على الهيكل العظمي في البيئة الحضرية. هنا بدأت

الثقافات القديمة، كشواهد حجرية في عدة بلدان. شعر إنسان العصر الحجري بحاجته لإقامة صروح فوق أمواته في العصر الحجري الحديث. فمن أهم الآثار الحجرية الضخمة في هذا العصر دوائر الحجر، وصروح ستونهنج الحجرية بإنجلترا والأهرامات كالهرم الأكبر بالجيزة. (المترجم).

(1) آنجل 1984؛ مايكل جون وآخرون 1984؛ مومرت وآخرون 2011؛ روب 1994. (إشارة من الكاتب نفسه).

الأمراض المُعدية بالظهور، ربما لأن المواقع الحياتية الحضرية الدائمة قد أصبحت ملوثة بالطفيليات، وربما لأن الإحتكاك المتزايد مع الحيوانات الأليفة قد مهّد الطريق أمام ظهور الأمراض الحيوانية المنشأ مثل مرض السل (أول دليل على ظهوره جاء من العصر الحجري الحديث الإسرائيلي والإيطالي)[1]. ومع انتشار نظام غذائي يعتمد على حبوب لزجة غنية بالسكريات والنشويات، فإن أمراض الأسنان قد أثرت على الكثير من البشر في مطلع حياتهم. تشير البيانات مبدئياً إلى تحول سكاني (ديموغرافي) أيضاً. كانت شعوب العصر الحجري الحديث لديها أطفال، لكل فرد، أكثر من أسلافهم الرعاة الرحل، ولكنهم أيضاً كانوا يموتون صغاراً ـ يمكننا تخيل أن أكثر من نصف شعوب العصر الحجري الحديث كانوا أطفالاً[2].

من الناحية التجريدية، ظهرت ممارسات اقتصادية جديدة انغمست في تصنيفات الحيوانات. على الرغم من أن منتجات الألبان استخدمت في بعض المناطق مع بدايات العصر الحجري الحديث فصاعداً، إلاّ أنه يحتمل أن شعوب العصر الحجري الحديث احتفظوا بأعداد صغيرة نسبياً من الحيوانات وانصب تركيزهم على أكلها ـ يبدو أنّ التخصص بالرعي والإستفادة من الحليب والصوف كان تطوراً لاحقاً. تشير أدلة النظائر على أن شعوب العصر الحجري الحديث تناولوا كميات متفاوتة من اللحم والحليب، بالإضافة لتواجد بعض الجماعات الثابتة على أكل الحيوانات اللاحمة فيما البعض الآخر كان نباتياً[3] تقريباً. ومع ذلك، ربما تكون الحيوانات الأليفة قد تمّ تقديمها بالولائم على وجه الخصوص. من الناحية النظرية، لا يوجد الكثير من المظاهر الإحتفالية بالحيوانات الأليفة في الفن، والقليل من الأدلة على الإنسان ـ الحيوان الهجين. بالرغم من أن استغلال جماجم الثيران في فن العمارة البلقانية وأحياناً في حوائج القبر يشير إلى النفوذ المرتبط مع استهلاك الثيران، ولم يكونوا أنواعاً مشتركة في عالم متعدد الطبائع (كما رأينا في العصرين الحجري القديم والحجري المتوسط)[4]. بدلًا من

(1) كانسي، مينوزي وتارلي 1996؛ هيرشكوفيتش وآخرون 2008؛ مومرت وآخرون 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) بوكييه ـ آبل 2002؛ 2009؛ بوكييه ـ آبل وبار ـ يوسف 2008؛ بوكييه ـ آبل ودوبولوز 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) على سبيل المثال، هيدغز، سافيل واوكونيل 2008؛ جاك، لوبل ومايكل جون 1997؛ لاين فوت وآخرون 2011؛ ريتشارد 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) ربما يكون هناك جماعات من العصر الحجري الحديث قد كيفت مفاهيمها عن القرابة أيضاً مع من عاشوا بين قطعان الماشية (مثال، راي وتوماس 2003)، وفي مناسبات خلقت سياقات تساوى بها الإنسان مع الماشية (انظر هاريس 2011 لنقاش مثل هذه اللحظة الفريدة). (إشارة من الكاتب نفسه).

ذلك، كانوا بمثابة ملكية خاصة تحتاج إلى رعاية واهتمام ويمكن السيطرة عليها واستغلالها في المَنْفَعَة وربما كمصدر للثروة والنفوذ. إلى الحد الذي كان فيه الذوق في مطبخ العصر الحجري الحديث يعكس التفاعل الاجتماعي، ويحتمل أن الحبوب كانت تعكس طعم التضامن الأُسري، واللحم يعكس طعم المُخَالَطةُ الإجْتِمَاعِيَّة[1].

في نفس الوقت، تغير دور الصيد. باستثناء القليل من البيئات الجبلية، حيث أصبح الصيد مكوناً صغيراً للإقتصاد، يساهم في الأغذية التكميلية مثل الثدييات الصغيرة، والمواد الأولية مثل الوعل، والفرو، والريش والصدف، وربما ساهم في خلق الدراما والإثارة أيضاً. أعادت التحولات الاقتصادية رسم الحدود بين أنواع مختلفة من الحيوانات (انظر النقاش اللاحق في هذا الفصل). هذا لا يعني بأن الحيوانات الأليفة كانت تؤكل هكذا ببساطة بينما الحيوانات البرية كانت تتمتع بأهمية رمزية ـ بل كانت الحيوانات الأليفة تُعتبر رأسمالاً اجتماعياً لا بدّ من تراكمه، وتُستغل في التعاملات التجارية الهامة ناهيك عن تناولها في الولائم[2].

الأجساد والمواد و(الجسد كمادة)

شهد العصر الحجري الحديث إنطلاقة للأشياء ـ التي قام البشر بصناعتها، واستخدامها، والإحتفاظ بها وطمرها، كدليل على آثارهم وحضارتهم، كما تضمنت أشياء مادية أكثر بكثير مما فعل أسلافهم الجوالون، بينما أخذ علماء الآثار بالاعتبار، نظرياً، التأثيرات الاجتماعية لهذه الحقيقة[3]، التي نفكر في آثارها على الجسد. هذه النتائج منتشرة وإستنتاجية، لكنها مهمة بقدر أهمية الكثير من التحولات الواضحة في الرمز والدفن.

سمحت لنا الأشكال الجديدة للتقنيات من فهم أجسادنا بطرقٍ جديدة. من اللافت أن كلاً من العصر الحجري القديم والشرق الأدنى استخدما الصلصال لصنع التماثيل الطينية قبل استخدامها في صناعة الفخار، في حين استخدم الصلصال لصناعة الاثنين في العصر الحجري الجديد في أوروبا، وهناك المزيد من الروابط المباشرة أيضاً. الأواني المجسمة المتفرقة معروفة من العوامل العديدة للعصر الحجري الحديث، والأشكال البشرية رُسمت أحياناً على القدور في كل من وسط أوروبا والبحر الأبيض المتوسط، كما تمّ أحياناً تجسيد

(1) روب 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) مارسينياك 2005؛ روب 2007؛ روسيل 1998. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) غامبل 2007؛ هودر 2006؛ رنفرو 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

الوجوه البشرية على حواف أواني البحر الأبيض المتوسط للعصر الحجري الحديث. يشير وضع مثل هذه الوجوه إلى التماثل الكامن بين القدور والأجساد البشرية ـ تشير الزخرفة على بعض التماثيل الطينية الصغيرة البلقانية إلى أن الأجساد لربما تمّ زخرفتها (من خلال الرسم، أو الوشم أو الملابس) لتتماثل مع القدور. مثل هذا التماثل تلقى تعبيره الأكثر درامية في القدور المجسمة من مقدونيا الذي أضاف البيوت إلى المعادلة كنظير للأواني والأجساد رمزياً. (اللوحة 6 ث)[1]. بقدر ما ساهمت الآلة في القرن التاسع عشر، ساهمت تقنية الصلصال بإعطاء البشر صورة جديدة لفهم الجسد، وهي مادة أكدت على جوهرها، وليونتها وقدرتها على أخذ أشكال مختلفة، وعلى صلاتها بالبيوت والأمكنة[2].



اللوحة 6 ث: معرض الصور التاريخية، الجزء الأول. ث. تمثال بيت طيني صغير من العصر الحجري الحديث، مقدونيا، الألفية الخامسة ق.م.. استثنائية، دمج بليغ لعدة رموز محورية من العصر الحجري الحديث: الجسد والبيت (حقوق نشر الصورة محفوظة لـأرينا ناستيفا).

كما أنّ الجسد هو وسيط للعمل أيضاً، وهذا يقودنا إلى المفارقة في مهارة العصر الحجري الحديث. إن وفرة المواد في العصر الحجري الحديث ليست ضرورية من الناحية الوظيفية - الفؤوس والقدور كانت نافعة، لكن يمكن للمرء أن يكون مزارعاً حضَرياً من دونها، مع وجود

(1) بوريتش 2008، 121. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) جانب مثير (وإن كنا لا نستطيع أن نفرد له المجال هنا للخوض فيه). سواء أكانت هذه المناطق قد استخدمت الصلصال بشكل منفرد لأعمال فخارية وليس لصنع التماثيل (مثال، جماعات العصر الحجري المتوسط الايرتيبولية في اسكندنافية وجماعات العصر الحجري في بريطانيا) بالمحصلة كان لها مفاهيم وتصورات مختلفة حول الجسد. (إشارة من الكاتب نفسه).

تنوع كبير وتوسّع في كليهما أكثر تبرره نظرة وظيفية بحتة. العديد من الأشياء صُنعت بمهارة بارعة. بحيث زُينت القدور وصُقلت بإتقان ـ وكانت شفرات الصوان مطروقة بدقة من مادّة مهيأة بشكل محترف ـ وصُقلت الفؤوس بلمعانٍ يتجاوز ما تتطلبه استخداماتها المادية. في الواقع، ربما تم القيام بمحاولات عديدة مع بعض أشكال الفخار بسبب صعوبتها البالغة. حتى إن علماء الأنثروبولوجيا نادراً ما تفحصوا المهارة بحد ذاتها. حيث تمّ النظر إليها على أنها ردة فعل على التخصصات الاقتصادية، أو الهرمية السياسية أو الحاجة الوظيفية. أياً من هذه لا يمثل حالة العصر الحجري الحديث. من ثمّ يتضح أننا تُركنا مع مفارقة لمهارة تُمارس لذاتها[1]، لمجرد تعزيز منطق الصانع في حال كونه ماهراً أو يمتلك ميزات خاصة مثل الصبر، أو القدرة على الحكم أو القوة. لذا تمّ تنظيم المهارة وتحويلها إلى مادة. كأي شخص حاول صناعة المواد في العصر الحجري الحديث فهو يعرف بأن مثل هذه المهارات هي ليست فعل دماغيّ ـ بل هي كامنة في الجسد، وفي الأيادي الماهرة التي تعرف كيف تَرَقِّقَ آنية جدارية بشكل إعتيادي أو تطرق الصوان بقوة ولكن بحرفية. الإستنتاج المنطقي هو وجود علاقة وثيقة بين الأشياء المادية في العصر الحجري الحديث والجسد، وهذا سبب علة وجودها، بحيث إنطلاقة المواد في العصر الحجري الحديث كانت مهيأة لتأمين مجالات لتخريج مهارات جسدية مرتبطة بالهوية.

أخيراً، تمّ إكمال الجسد من خلال المواد. سواء أكانت تمثل رسماً، وشماً أو لباساً حقيقياً أو متخيلاً، تُظهر الكثير من التماثيل الطينية الصغيرة البلقانية الجسد مزيناً بمجموعة واسعة من الدوّامات، والحلزونات والتصاميم الهندسية. في حين أنّ القليل من التماثيل، مثل تماثيل فينكا[2] الشهيرة تظهر مُقَنّعة وكأنها مُعدة للطقوس (الشكل 23 واللوحة 6 ت). وهي مثيرة، إلى درجة أننا نستطيع أن نستقرئ إنعكاساً جمالياً منها، إنها تنطوي على تزيين السطح بالديباج وبالتفاصيل الدقيقة، إلى حد كبير كما فعلت الزخرفة الفخارية في العصر الحجري الحديث. إنتشار الاختلاف هذا يخلق أرضية تسمح بالتقييم المتعدد والهرمي وليس بالتقييم الأحادي والبسيط[3]. أغطية الرأس والملابس تمّ عرضها في الفن الصخري المشرقي. وعُرضت الملابس في أماكن أخرى من أوروبا، بزينتها الدائمة بشكل أساسي وعلى قاعدة أثرية، والتي

(1) مع استثناءات واضحة؛ مثال، إنغولد 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) (vinca): ثقافة فينكا أو ثقافة توردداس، ثقافة أثرية في العصر الحجري الحديث في وسط أوروبا وجنوب شرق أوروبا، سميت تيمناً بالموقع الأثري «فينكا بيلو برادو». (المترجم).

(3) روب 2007، الفصل الخامس. (إشارة من الكاتب نفسه).

اكتُشفت بكميات عادية في كل مكان. المعادن - تمّ تجربتها من حوالي 6000 ق.م. في دول البلقان وأصبحت واسعة الإنتشار عبر الألفية الخامسة في البلقان ووسط البحر الأبيض المتوسط في العصر الحجري الحديث (أوائل ومنتصف العصر الحجري الحديث)[1] - لربما نالت إهتماماً بشكل أساسي بسبب لونها ومظهرها المشع. تعرض أسنان الحيوانات اللاحمة مثالاً عن صفات الثعالب والكلاب والذئاب. ربما تقدم الفؤوس المنمنمة المخرمة في إيطاليا ومالطا مع الحُلي من مناجم حجر الفاريسيت[2] في كاتالونيا مثالًا عن الصفات الكونية للعقيق الأخضر أو عن تواريخ تجارية محددة. ربما حُلي صدفة *حافر الحمار*[3] التي اكتُشفت في وسط أوروبا والتي قد تمّ توثيقها علناً واشتهرت عن طريق التجارة، بقدر اشتهار الصدف الثمين، الذي أتى من مصادر بعيدة من الأعراق التاريخية الميلانيزية. علاوة على ذلك، هناك الحوائج مثل الخواتم المصنوعة من الحجر المصقول التي انتقلت من شخص إلى آخر، والتي ربما تمّ فصلها عن عمد من أجل توزيع قوتها بين مختلف البشر أو وضع حد لسيرهم الذاتية الاجتماعية[4]. كانت بعض الأساور في كثير من الأحيان ضيقة جداً يصعب خلعها ولبسها وربما شكّلت باستمرار وصلة إضافية للجسد[5] - لتصبح في الواقع ملكية غير قابلة للتصرف. على إمتداد العصر الحجري الحديث في أوروبا، بالنسبة لنا لم تكن الحُلي ثروةً بالمعنى التقليدي- على سبيل المثال، يبدو أنه لا يوجد أيّ محاولة للحد من الإنتاج، ويبدو أنها كانت متداولة وليست مكدسة. لم يتم تمييز الأجساد لجعلها بارزة من حيث الثروة بل ببساطة لخلق تباين اجتماعي بمختلف أنواعه.

---

(1) بوريتش 2009. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) (variscite): يسمى كيميائياً (peganite) (بَجَانيت): معدن أخضر من هدروكسي فوسفات الألمنيوم، أمكن تخليقه معدنياً، يستخدم في صنع الحُلي. تمّ تعريب هذا المصطلح من قبل مجمع اللغة العربية، معجم الكيمياء والصيدلة (الجزء الثاني)، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1994، ص 263 (المترجم).

(3) (Spondylus): حَافر الحمار محار كبير، من شعبة الرخويات. الاسم العلمي (Chama lazarus). (المترجم).

(4) تشابمان 2000؛ تشابمان وغيدارسكا 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) هوفمان وويتل 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 23: تمثال فينكا صغير من الطين، فينكا، صربيا (تصوير: روب)



اللوحة 6 ت: معرض الصور التاريخية، الجزء الأول. تمثال صغير من الطين لأنثى، فينكا، صربيا، الألفية الخامسة ق.م.. تماثيل طينية نموذجية من العصر الحجري الحديث، صغير، صلصالي وأنثوي ـ لكنه يُظهر أيضاً تقليد محلي إستثنائي لطقوس تقنيع الوجه (حقوق النشر محفوظة لأمناء المتحف البريطاني).

وأخيراً، ربما هذا هو السياق الذي نفهمُ منه التحول المتعمد للجسد. إزالة الأسنان الأمامية المرئية تماماً للنساء الإيطاليات في العصر الحجري الحديث قد يكون سبباً في خلق إناث

بالغات[1]. ربما يوجد هناك تجارب أخرى في تحول الجسد. المثال الأول عن جراحة الأسنان المعروف هو من جمجمة في العصر الحجري الحديث الدانماركي والتي ثُقبت الأسنان فيها وهي على قيد الحياة بواسطة شفرة صوانية[2]، لا وجود إلى مؤشر على تسوس الأسنان الذي كان شائعاً في جماجم العصر الحجري الحديث، وما كان علاجاً طبيعياً للأسنان بأي حال. التحول الأكثر انتشاراً كان نقب الجمجمة، وهي عملية ثقب وإحداث حفرة في جمجمة الإنسان وهو حي. عمليات نقب أو ثقب الجمجمة في العصر الحجري الحديث معروفة في عدة مناطق في أوروبا، وخاصةً في إيطاليا، وفرنسا والدانمارك. أكثر من النصف تمّ شفائهم، مما يشير إلى أن متلقي العلاج (المثقوبة جمجمته) اجتاز العملية بنجاح[3]، ولكن كان يمكن أن يكون تدخلًا جراحياً خطيراً ونادراً. عمليات نقب الجمجمة يحتمل أنها لم تكن عملاً «طبياً» ولا «سحرياً» (الإنقسام الأكثر إستشهاداً به والذي يكشف عن أصنافنا أكثر مما يكشف عن العصر الحجري الحديث). على الرغم من أنها دُفعت في بعض الحالات بفعل الأعراض الطبية (على سبيل المثال، بعد الصدمة الشديدة في الجمجمة والتي ربما كان لها آثار على الدماغ)، في معظم الأحوال لا يوجد مؤشر على هذا، وكان من الممكن إجراء عمليات نقب الجمجمة علناً ضمن تفهم محلي للشخص ولحالته العقلية ـ ربما يكون أمراً شبيهاً بحفل إرتداء قناع قد يكون فعّالاً ولكنه في نفس الوقت محفوف بالمخاطر في سبيل الشفاء من مرض روحي أو جسماني خطير.

الحَيِّز المَكَانِيّ

استقرت شعوب العصر الحجري الحديث ـ عوضاً عن السعي بحثاً عن المؤن الموسمية في مشارق ومغارب الأرض، وأمضوا معظم أو كلّ حياتهم على مدار السنة في مكان محدد، بل ومحصور. وبالخبرة، يدل هذا على أن الجسد ما عاد ليمضي عامه وهو يتحرك بين الأماكن المنعزلة المتشعبة التي كان مرتبطاً بها بشكل حر ـ بل أصبح يمضي حياته في عالم أكثر ضيقاً حيث عرف ناسه وأماكنه بشكل وثيق.

أخذت طريقة إستقرار الشعوب تماماً عدة أشكال ـ هناك العديد من التقاليد الرائعة لمستوطنات العصر الحجري الحديث. في الكثير من الأراضي المنخفضة في دول البلقان

(1) روب 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) بنايك 1985. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) ماليغني وفورنشياري 1980. (إشارة من الكاتب نفسه).

وشمال اليونان، عاش القرويون في أكواخ من العريش والطين. في بعض الأمكنة، وعلى مرّ الأجيال، خلفت الأنقاض المتراكمة من هذه البيوت أكواماً من المستعمرات أو «التلال"[1]. مثلما بُنيت الأرض من خلال الإستيطان البشري، فإن التلال ثبّتت العالم من حيث التواريخ البشرية المحددة. سواء أكان موقع تل أو موقع مسطح، ووفرت الهندسة هيكلاً للتفاعلات الروتينية الدائمة ـ في كثير من الأحيان كان يُعاد بناء البيوت مباشرة فوق البيوت القديمة. كان الطبخ والنشاطات الأخرى المختلفة تتم في الهواء الطلق بين البيوت حيث يتفاعل الناس من مختلف الأُسر مع بعضهم البعض، كما وفرت البيوت مناطق تفاعلية خاصة وتمّ تحديدها بساكنيها لدرجة أنها غالباً ما كانت تُحرق عمداً في نهاية دورة الحياة الأُسرية الاجتماعية[2]. يحتمل أن هذا الإهتمام بالحدود وحقوق الدخول طال عناصر أخرى للأرض ـ من الناحية العرقية، تميل المجتمعات الشبيهة بجماعات العصر الحجري الحديث الأوروبي إلى عدم الإحتفاظ بملكية خاصة مطلقة، بل إنها تعتبر أن الأماكن «الخاصة» للأفراد والعائلات بمثابة حدائق، لدرجة أنهم يستثمرون العمل بفعالية بدلاً من تحسينه.

الوضع في وسط وغرب حوض البحر البيض المتوسط متشابه. قرى العصر الحجري الحديث محددة جداً، وغالباً ما تكون مُحاطة بخندق، وهي مشهورة أكثر في ايطاليا وأجزاء من ايبيريا ـ يبدو في أماكن أخرى، أن البشر عاشوا في النجوع «قرى صغيرة» تحتوي على عدد قليل من البيوت. على إمتداد هذه الفترة، يحتمل أنه تمّ تحديد البشر بشكل مبدئي من خلال الجماعات المقيمة، حيث كان هناك في كثير من الأحيان إستثمارات كبيرة في تعيين الحدود للملكية المشتركة عبر الخنادق أو السياج الوتدي المضروب حول القرى. مع استقرارها في المجتمع، تمّ تحديد حياة البيت على الأرجح بحياة البشر الذين يعيشون بداخله، وانطلاقاً من المقصد، فقد تم غالباً تدمير البيوت بغرض إقامة الطقوس[3].

تبقى الحياة القروية الموضوع الأساس في وسط أوروبا، وإن تكن التلال لم تكتشف بعد شمال السهول الهنغارية. عوضاً عن ذلك، عاش البشر في كثير من الأحيان في تجمعات في بيوت طولية، أبنية ضخمة تصل إلى 60 متر طولي[4] حيث من المرجح أنها ضمت العديد من

---

(1) بوريتش 2008؛ هالستيد 1999؛ سوفانزي 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) ستيفانوفيتش 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) روب 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) هذا يمثل الحد الأعلى لحجم البيوت. مع ذلك، حتى متوسط طول البيت كان 20 متراً طولياً بشكل أساسي. (إشارة من الكاتب نفسه).

العائلات تحت سقف واحد. ثانيةً، تمثل مستوطنات البيوت الطولية شكلاً من الحيز المكاني، حيث يجتمع الكثير من البشر لبناء مساكن زائدة عن اللزوم، وضخمة في الواقع، وتتبع تخطيط رسمي مشترك على نطاق واسع يقسم المساحة الداخلية إلى أقسام منتظمة يحتمل أن تكون مرتبطة بمجموعات عائلية مختلفة، وحيوانات ووظائف اجتماعية متنوعة. غالباً ما كانت البيوت الطويلة في ثقافة الفخار الطولي تُهجر قبل إنتهاء فترة الإستفادة منها تماماً بفترة طويلة، هذا يشير ثانية إلى الروابط الوثيقة بين الحياة الاجتماعية للأماكن الحياتية وتلك التي تعيش فيها المجموعات البشرية[1]. قرى العصر الحجري الحديث في وسط وغرب أوروبا كانت أيضاً مُحاطة بالخنادق والأسوار الوتدية، وخاصة في العصر الحجري الحديث المتوسط. سواء كان هذا ردة فعل على الحرب أم لا (كان هذا مثار جدل)، فهو يُظهر إهتماماً بالمناطق المحيطة بالأرض وبالحركة وبتحديد نوعيات البشر داخلها. علاوة على ذلك، كما هو الحال مع الصروح (انظر النقاش التالي)، مثل هذه المشاريع المبنية جماعياً كانت بحد ذاتها تذكيراً ملموساً لمجتمع محددة عضويته إلى حد كبير بالعيش المشترك والتشارك في مثل هذه المشروعات.

المكان والهوية خلقا الحرب. كان يسود تقليد طويل في إعتبار العصر الحجري الحديث كحقبة سلمية، جزئياً لإفتقارهم لرمزية السلاح الواضحة (انظر الفصل الرابع). ولكن يوجد في أي مجموعة لهيكل عظمي في العصر الحجري الحديث عدد لا بأس به من الإصابات (مثل كسور في الجمجمة) والتي يحتمل أنها ناتجة عن العنف. عندما حاول علماء الآثار تحديد نسبة الإصابات، جاءت النتيجة عالية بنفس النسبة مقارنة مع أي مرحلة من مراحل عصور ما قبل التاريخ، ومن الواضح أن هناك إعتداءات موثقة في كريكلي هيل (إنجلترا)[2] ومجازر في تالهيم (ألمانيا)[3] وفي آسبارن ـ شيلتز (النمسا)[4]. العنف في العصر الحجري الحديث أثر على الرجال، والنساء والأطفال بشكل عام[5]. تتضمن العديد من الإصابات شبه القاتلة الرضوض الملتئمة والتي يحتمل أنها تلقت ضربة بالهراوات، مما يدل على أن الهجمات كانت شائعة ولكن الهدف منها لم يكن القتل الممنهج بالضرورة. تتضح الصورة أمام المتتبع بأنها لا تعدو

(1) بيكل 2009؛ برادلي 2002؛ ويتل 2003. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) ديكسون 1988. (إشارة من الكاتب نفسه)
(3) ويتل 2003. (إشارة من الكاتب نفسه)
(4) سومر 2001. (إشارة من الكاتب نفسه)
(5) شولتينغ وفيبفر 2011. (إشارة من الكاتب نفسه)

عن كونها هجمات محلية على مستوى منخفض وصراع بين مجموعات، أحياناً تبلغ ذروتها في هجوم شامل مأساوي مثل هجوم آسبارن ـ شيلتز حيث راح ضحيته 67 شخص تمّ إبادتهم بالهراوات داخل قريتهم[1]. أنثروبولوجيّاً، هذا يشير إلى أن المزيد من المساحات الاجتماعية المنقسمة بشكل حاد قد خلقت إمكانية إزدياد الصراع، مع جماعات مجتمعية أكثر إنغلاقاً، مناطقية وعدائية بشكل متكرر أكثر مما كان عليه الحال في عصور سابقة.

الموتى

ارتبطت شعوب العصر الحجري الحديث بالموتى بطرق جديدة، وذلك لأن الأموات كانوا حاضرين بينهم إلى درجة كبيرة. تنطلق جنازة الموتى في هذا الفصل على نطاق واسع، على مستوى أكبر بكثير وأكثر إنتشاراً مما رأيناه سابقاً. في أوائل العصر الحجري الحديث للبر الرئيسي في أوروبا على وجه الخصوص (مدافن العصر الحجري الحديث بعد 4000 سنة ق.م.، بالأخص التقاليد المغليثية، نوقشت أساساً في الفصل الرابع، ومع هذا نتطرق لها في هذا الفصل)، في العادة يُدفن الموتى في وحول المستعمرات ـ داخل البيوت، أو في الخلاء بين البيوت أو في الحفر والخنادق في محيط القرى. في بعض المناطق، بالأخص في وسط أوروبا ووسط حوض البحر الأبيض المتوسط، تطورت مثل هذه المدافن إلى مقابر رسمية بالقرب من المستعمرات ـ بالنسبة لثقافة الفخار الطولي، مقابر على غرار نترا[2]، وبايلاني وايترهوفن[3] يمكنها أن تضم أكثر من مائة مدفن. علاوة على ذلك، حتى وعندما يَدفن الناس موتاهم، فإن المعالجة الجنائزية تكون أكثر تنوعاً. في جنوب إيطاليا، على سبيل المثال، كانت المدافن مشتركة، ولكننا نرى أيضاً عمليات أخرى، تتضمن مدافن موزعة حول المواقع، وربما طقوس القتل، وطقوس عزل الجماجم، وإزالة الجماجم من المدافن السابقة ومخابئ الجماجم داخل القرى. في أحد المواقع، في كهف سكالوريا، قام الناس بنزع بقايا اللحم عن الوجوه، والجماجم وأجساد الموتى لتنظيف العظام قبل طمرها (الشكل 24). بالمثل، في قرى حقبة الفخار الطولي مثل فايهينغن (ألمانيا)، إضافة إلى المدافن في المقابر، كان من الشائع أن ترى في المدافن (وخاصة مدافن الأطفال)، أجساداً ناقصة وعظاماً سائبة في حفر وخنادق في محيط القرى. هذا يشير إلى أن العديد، وربما معظم، الناس كانت تُدفن فعلياً حول

(1) سومر 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) بافول 1972. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) هوفمان وويتل 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

وبين البيوت. توزيع الموتى كان جزءاً من الحياة، مع الإحتفاظ بأجزاء الجسد ربما لمعالجته بعد ذلك. تمّ مشاهدة إعدادات لطقوس استثنائية للموتى في هيركسهايم، وألمانيا، حيث تمّ إحضار أعداد كبيرة من الموتى من أماكن بعيدة إلى مُلْحَق محفور، مهشمة عمداً (غالباً للتقليل من حجم الجمجمة إلى شكل معين ليتناسب مع القُبَّة)[1] وطمرها[2].



الشكل 24: كهف سكالونيا، إيطاليا: علامات قطع على عظمة الترقوة لطفل بفعل أداة حجرية تشهد على طقوس نزع الجلد عن الأجساد (تصوير: روب).

عند هذه النقطة، يصبح من الجدير السؤال عن القصد وراء طمر حوائج القبر مع الموتى. بالنسبة لبعض الفئات في العصر الحجري الحديث في أوروبا، حوائج القبر لم تكن شائعة لديهم ـ ومع ذلك، فهذه الظاهرة تحدث مراراً وتكراراً في مناطق مثل جنوب شرق أوروبا وبين شعوب حضارة الفخار الطولي[3]. في الحالة الأخيرة، ضمت المدافن حوائج القبر مثل المغرة الحمراء، وأوانٍ فخارية، وأدوات من الحجر والصوان، وفؤوس وحُلي مثل أساور وقلائد مصنوعة من صدفة حافر الحمار (الشكل 25). تفضيلياً كانت تودع الفؤوس مع الذكور البالغين. لنلقي نظرة مستقبلية عبر الزمن، إلى الفترة بعد 4000 ق.م. كانت البشر بين جماعات العصر الحجري الحديث الاسكندنافي، تُدفن مع الفؤوس، والقدور والحُلي في قبور مسطحة، وروابي طويلة وفي بعض المناطير[4] الصخرية الضخمة والمغلقة[5]. قد فهم علماء الآثار تقليدياً

---

(1) (cap ـ skull): القُبَّة (مصطلح طبي) ويعني قَلَنْسَوَةُ الجُمْجُمَة. (المترجم).

(2) اورشيدت وهايدل 2006. تفسير حديث بديل يلحظ هيركسهايم كحلقة من أكل لحوم البشر الجماعي (بوليشتن وآخرون 2009). (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) بوريش ـ تحت الطباعة ـ هوفمان وويتل 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) (dolmen): الدولمن أو المناطير: ويسميها بعض الناس في الوقت الحاضر بالمناطير، وهي طاولات حجرية ضخمة مكونة من الصخور الصوانية الكبيرة، وهي تشكل ما يشبه الغرف الصغيرة. انتشرت «الدولمنز» في مناطق مختلفة من الأردن مثل حقل داميا وحسبان وإربد وقد دلت الحفريات التي أجريت هناك أنها تعود «للعصر البرونزي المبكر الأول/الثاني» حوالي 2900 ق.م. (المترجم).

(5) ميرغلي 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

حوائج القبر على أنها ثروة شخصية ومكانة اجتماعية، على غرار «كل من يموت بصحبة معظم الأشياء يفوز». مع ذلك، فإن حوائج القبر في العصر الحجري الحديث نادراً ما ناسبت مثل هذا النموذج. أحياناً تحدد الفئات الاجتماعية ـ خاصة الجنس والعمر ـ أو تشير إلى أوضاع الطقوس التمييزية/الذاتية أو إلى الظروف المصاحبة. كذلك، غالباً ما تعطي إحساساً بأنها وضعت مع الموتى لإعادة تعريف الجسد وعلاقاته مع البشر، ولخلق شخصانية علائقية عبر الشبكات الاجتماعية التي تشكّل الجسد[1]. إذن، في القبور الاسكندنافية، ربما كانت تتعلق القدور بالطرق التي حافظت على الجسد من خلال الطعام، والفؤس إلى التبدلات التجارية مع الآخرين وحبات الكهرمان وصولاً إلى الطرق التي استطاع بها الناس تجميع مواد الزينة التي ربطتهم مع أماكن وأزمنة أخرى. على مستوى أكثر تجريداً، مثل طقوس طمر التحف في المستنقعات، كان وضع حوائج القبر داخل الصروح جزءاً من الأعمال الواسعة لعملية التجميع التي جمعت الجثث معاً، والأحياء، والحجارة، والخشب والتربة في أعمال البناء، مستحضرين بذلك الذكريات والعواطف[2]. ألقتْ أنواع القبور المغليثية التي ظهرت لتسود في أوروبا في أواخر الخمسينيات وبالأخص في الألفية الرابعة ق.م. الضوء على السلوك الاجتماعي، بحيث صار المكان الذي يجتمع فيه الناس معاً للعمل على بناء الإحساس بالإنتماء للمجتمع وتأريخه من خلال أجسادهم، وربطه بأجساد الموتى جنباً إلى جنب مع أفكار السلف الصالح[3]، وهذا ما سنراه في الفصل التالي بتفصيل أكبر، نرى وبشكل ملحوظ، أن نسبة معتبرة من الأجساد التي دُفنت في صروح العصر الحجري الحديث في بريطانيا، تمّ اختيارها لأنها لقت حتفها بعنف[4]. أو وربما كان الناس الذين لقوا حتفهم بطرق معينة، هم من تمّ اختيارهم لتمثيل المجتمع في أعمال البناء هذه، حيث أنه من المحتمل أن تكون أجسادهم مصدراً للقلق والقوة معاً[5].

---

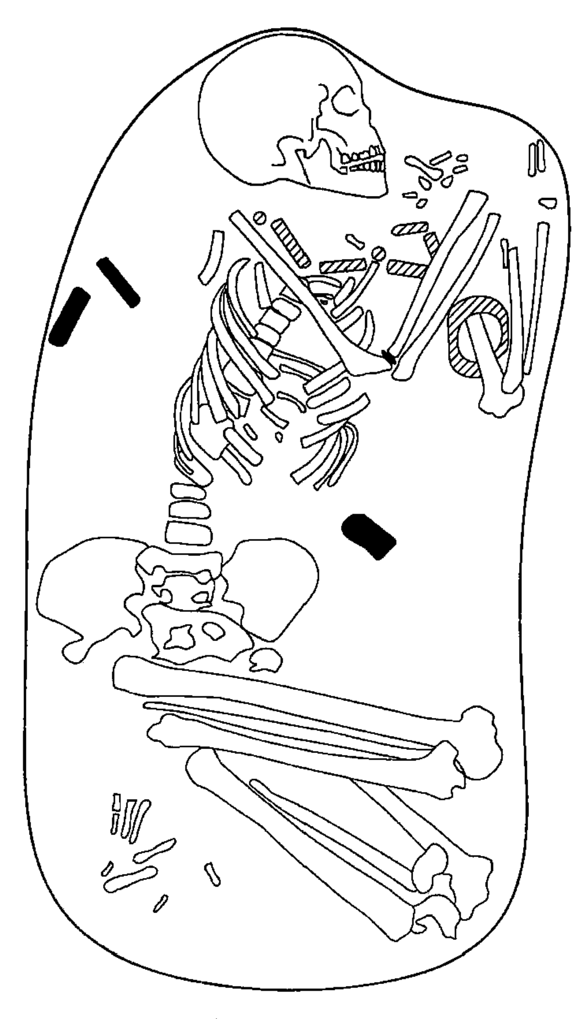
(1) فاولر قبل 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) هاريس 2009؛ ماك فادين 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) فاولر حوالي 2004؛ 2010؛ ويتل، وهيلي وبيلس 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) فاولر 2010؛ شولتينغ ووايسوسكي 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) فاولر 2010. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 25: ايترهوفن، ألمانيا: مدافن فخارية طولية (صورة أصلية بتصريح من سيلفيا كودرينو ـ ويندأور، مكتب المحافظة ولاية بافاريا، أعادت رسمه فيكي هرينغ).

هناك نقطتان حول الجسد هنا. النقطة الأولى، لم يكن الدفن برنامجاً نهائياً أحادي التصرف، ولم تكن غايته إبعاد الأحياء عن الأموات. بل إنّ برامج الدفن المتنوعة خلقت إتصالاً متواصلاً مع الأموات، الذين كانوا حاضرين في الحياة اليومية والذين بالتالي يمتلكون قوى الخير والشر[1]. على سبيل المثال، ربما يدل الإحتفاظ بالجماجم وأحياناً طمرها تحت البيوت على الإيمان بالقوة الموروثة ـ بالمقابل، في المناطق المُحاطة بالخنادق، غالباً ما كان الموتى يدفنون في هذه الخنادق، وربما ينطوي هذا على الرغبة بتوسط الأموات بين القرية والعالم الخارجي العدائي المحتمل. النقطة الثانية، لم يتمركز الدفن عادة حول تمثيل مكانة الفرد أو رتبته الهرمية في المجتمع، بل كانت طريقة يُعيد فيها الناس تشكيل مجتمع الأحياء بعد الموت وتحديد تاريخ المجموعة بأرضها الخاصة وبأراضي القرية، حيث أرست رابطاً جديداً

(1) ويتل 2003. (إشارة من الكاتب نفسه).

بين التاريخ والجسد، وهو تاريخ الجماعات والحيز المكاني[1]. هذا يعطينا سياقاً جديداً لتفسير نوع من أنواع الدفن المكتشف بشكل منهجي بأعداد صغيرة في العصر الحجري الحديث في جميع أنحاء أوروبا ـ المدافن المُنْحَرِفة وضحايا العنف. بينما الذين قتلوا نتيجة أعمال العنف في العصر الحجري الحديث البريطاني غالباً ما تمّ اختيارهم لدفنهم داخل الصروح، ولكن يبدو أن ضحايا العنف في أماكن أخرى قد تمت معاملتهم بشكل مختلف تماماً. على سبيل المثال، تمّ اكتشاف العديد من الأفراد مخنوقين ومطمورين في المستنقعات الدانماركية في سيغرسيدال فوق نيوزيلندا وفي بولكايلد فوق آلس[2]. بالمثل، في باسو دي كورفو في إيطاليا، تمّ طمر امرأة شابة ـ على الأرجح أنها لم تُدفن ـ داخل بئر ووجهها للأسفل. إذا كانت الطقوس الجنائزية قد وفرت خطة العمل التي تدمج الهوية الجمعية مع ذاكرة الأماكن، فإنّ مثل هذه الجنازات المختلفة الفاضحة كانت وسيلة لإستئصال الأشخاص المعنيين ـ يحتمل لأسباب سياسية أو تتعلق بالطقوس ـ من التاريخ، كشكل من أشكال النسيان الاجتماعي[3].

التمثيل/التصوير

كما هو الحال في الشرق الأدنى، صنعت شعوب العصر الحجري الحديث التماثيل الطينية الصغيرة. هذه التماثيل كانت شائعة في اليونان ودول البلقان ـ أعداد متوسطة ومعروفة في المناطق المجاورة لوسط أوروبا مثل هنغاريا والنمسا وفي إيطاليا ومالطا. عادةً ما تُكتشف التماثيل الصغيرة الطينية مرمية ومهشمة وسط المخلفات «المحلية». هذا يدل على أهميتها لأغراض معينة ولكنها ليست بتلك القيمة البارزة. لا بدّ أنها كانت تُستخدم كألعاب، أو كتذكار للعلاقات أو الإتفاقيات أو في الطقوس[4]. معظم التماثيل الطينية الصغيرة تصور الإنسان، والغالبية العظمة منها تهدف إلى إظهار الإناث، والحكم من المعطيات التشريحية مثل الأثداء ومناطق العانة. في بعض المناطق، تمّ تصوير الحيوانات والذكور أيضاً[5]، لكن لم تتم الإجابة بشكل مُرضي عن الغاية من عرض النساء أصلاً. بعض علماء الآثار والكتّاب الشعبيون نظروا

(1) بوريتش ـ تحت الطباعة. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) ويتل 1996، 234. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) بوريتش 2010؛ فورتي وكوشلر 1999؛ هاريس ـ تحت الطباعة ـ رولاندز 1999. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) بايلي 2005؛ بيهل 2006؛ تشابمان وغيدارسكا 2006؛ تالالي 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).

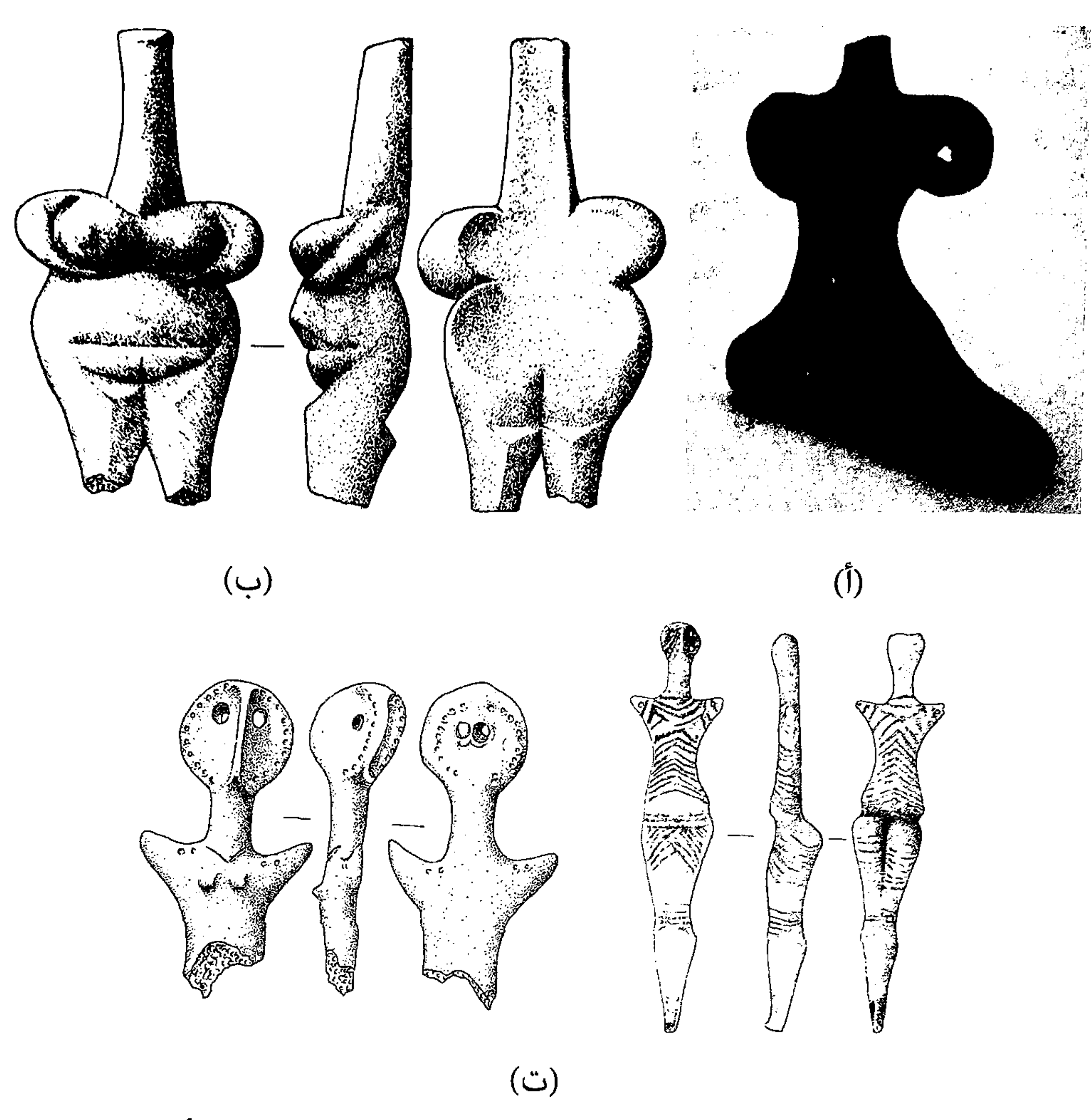
(5) تماثيل طينية صغيرة لذكر تطغى على بعض المواقع الاستثنائية، كما هو الحال في الحفريات الحديثة في بافلوفاك ـ كوكار في صربيا. من قبل أحدنا (دي بي). (إشارة من الكاتب نفسه).

إلى هذه التماثيل كدليل على «الآلهة الأم» في العصر الحجري الحديث المرتبطة بخصوبة الأرض، لكن هذا أمر مشكوك فيه للغاية ـ لا وجود لسبب كامن وراء ربط شعوب العصر الحجري الحديث خصوبة المحاصيل مع الإناث بشكل خاص ولا توجد أيّ أدلة أخرى تدل على وجود مثل هذا الاعتقاد. ومن ثمّ، هذا يعتمد على تصور كوني وجوهري لما يعنيه أن تكون امرأة حقاً، خلافاً لما يعرفه علماء الإنسان عن التركيبة المتنوعة للجنس[1]. هذا الرأي يعتمد أيضاً على نظرة عقائدية متجانسة للدين تذكرنا بالمسيحية أكثر من أي شيء معلوم عرقياً في العالم القبَلي. تطرح التماثيل الطينية الصغيرة في البلقان نقطتين هامتين لفهم أجساد العصر الحجري الحديث (الشكل 26 أ ـ ت). أولاً، أنها توفر مثال مصور ممتاز عن الفكرة التي سنواجهها بشكل متكرر ـ التفاعل بين التكنولوجيا والجسد (انظر الفصل الرابع على وجه الخصوص عن المعادن والفصل الثامن) مع صعود التكنولوجيا الحديثة، كما وفرت لنا طرقاً جديدة لفهم الجسد. هنا، وكما ذكرنا آنفاً، سنرى تجانس بين القدور، والأجساد والبيوت التي تشكّل أساس تقنية الصلصال المشتركة وكانت واضحة في الأشياء مثل القدور يصاحبها مواصفات مجسدة مثل الوجوه المُضافة إلى الإطار، والبيوت التي تتساوى دورة حياتها مع تلك المجموعات الاجتماعية القاطنة فيها، وحتى المنحوتات الفخارية ساهمت في توَحيد البيوت والأجساد (اللوحة 6 ث). ثانياً، التماثيل الطينية الصغيرة تتفاوت بشكل كبير. من اليونان إلى هنغاريا، لا يوجد نموذج واحد لتصوير الجسد. تمّ التشديد في بعض المواقع الأثرية على جذع التمثال السفلي، بينما الجزء العلوي من الجسد تقلص على شكل عصا ـ في المواقع الأخرى تمّ تفصيل جذع التمثال بينما الأطراف والرأس كانت مجرد نتوءات ـ يوجد أجساد «طبيعية» ثلاثية الأبعاد وأجساد مفلطحة تشبه اللوحة، وهناك أجساد جامدة متصلبة وأجساد بحركات اِخْتِيَارِيّة، وهناك أجساد فارغة شبه الأواني وأجساد جُمعت في قطع مصممة خصيصاً ليتم فصلها بعناية. لا بدّ أن يخرج كل من التجريد والتصويرية[2] من الجسد، كما رآه البشر واختبروه، إلى الجسد كما هو مصور، والذي تحكمه التقاليد المحلية وضرورات الظروف الخاصة ـ كانت النتيجة عدم التجانس المطلق. وعلى الرغم من وضوح ما سبق، فلا بد من قوله، لأنها تقف على طرفي نقيض من الطريقة الموحدة التي تمّ تصوير الجسد بها في بضعة آلاف من السنين اللاحقة، ولأنها تكشف عن الفهم المحدد والخاص للجسد في العصر الحجري الحديث.

---

(1) ميسكل 1995؛ ترينغهام وكونكي 1998.

(2) بايلي 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

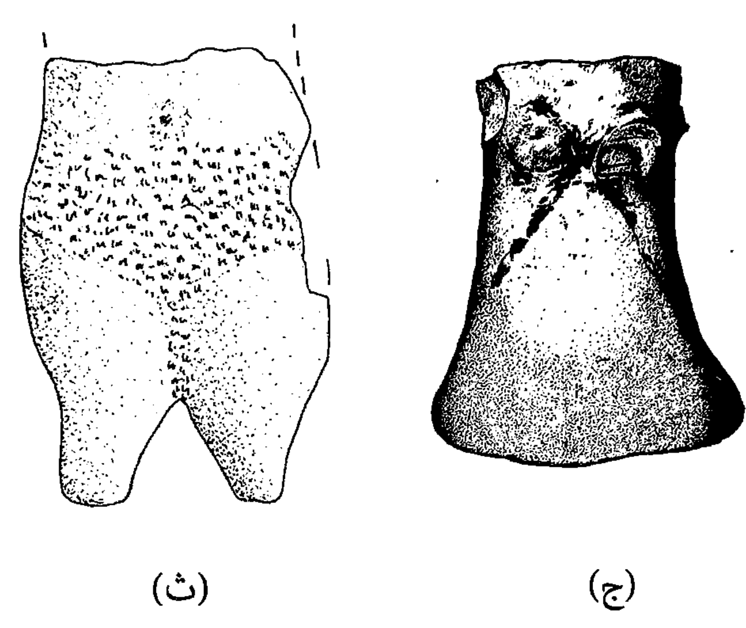


الشكل 26: تماثيل طينية صغيرة من العصر الحجري الحديث، البلقان والبحر الأبيض المتوسط. (أ) كهف فرانشتي، اليونان (أرشيف جامعة انديانا، 0031514ب). (ب) هامانغيا، رومانيا (بايلي 2005، الشكل 3.2، نُسخت بتصريح من دوغلاس بايلي، رسم الشكل هوارد ماسون). (ت) كوكتين/تريبولي، رومانيا (بايلي 2005، الشكل 5.11، نسختْ بتصريح من دوغلاس بايلي، رسمها هوارد ماسون).

يظهر الجسد في وسط وغرب حوض البحر الأبيض المتوسط، بشكلين في الفن ما قبل التاريخ[1]. أولًا، التماثيل الطينية الصغيرة المعروفة في جميع أنحاء إيطاليا، وصقلية، وسردينيا ومالطا. على الرغم من أنها اكتُشفت بأعداد ضئيلة جداً من تلك التي اكتُشفت في دول

(1) روب ما قبل الطباعة. (إشارة من الكاتب نفسه).

البلقان (جميعها حوالي 100 تمثال في وسط البحر الأبيض المتوسط)، إلاّ أنها تشبه التماثيل التي تحدثنا عنها سابقاً ـ صغيرة، وطينية، وأنثوية، وقد اكتُشفت في محيط المواقع المحلية، وكانت متباينة للغاية في الشكل (الشكل 26 ث وج)[1]. على غرار التماثيل في البلقان، فمن المرجح أنها تعكس كل من البيئة الخاصة، والممارسة أو الاستخدام وكيف قرأ المجتمع المحلي العملي الجسد[2].



الشكل 26: تماثيل طينية صغيرة من العصر الحجري الحديث، البلقان والبحر الأبيض المتوسط. (ث) ريندينا، جنوب إيطاليا (روب 2007، الشكل 5). (ج) كاتيغنانو، إيطاليا (روب 2007، الشكل 6).

شهد العصر الحجري الحديث صعود الفن الصخري أيضاً، بعضه سيزداد في الفترات اللاحقة. على الرغم من أن التأريخ يسبب صداعاً لمعظم الأجساد في الفن الصخري ما قبل التاريخ (ونناقش الفن الميغاليثي في الفصل الرابع لا سيما أن تاريخه يعود إلى فترة لاحقة من العصر الحجري الحديث)، إلاّ أنه يجدر ذكر العديد من التقاليد الفنية هنا. في بورتو باديسكو في أقصى جنوب شرق إيطاليا (الشكل 27 أ)[3]، في المشهد رجال يصطادون غزالًا، في حين أن النساء اللواتي حددتهن نقطة بين سيقانهن قد تمّ رسمهن بوضعية مميزة، ربما يرقصن. التماثيل «المتضرعة إلى الله» مشهورة في قبور العصر الحجري الحديث في سردينيا، وكأنها قرون ثور. في ايبيريا، ضمّ فن الكهوف «التخطيطي الكُلي» أيضاً تماثيل مجسمة «في

(1) فوكازولا دلبينو وتيني 2003؛ هولمز ووايتهاوس 1998؛ روب 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) وينغر 1998. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) غرازيوسي 1974؛ 1980. (إشارة من الكاتب نفسه).

حالة الصلاة». الفن في العصر الحجري الحديث الأكثر شهرة وتميزاً عن جدارة هو فن الكهوف المشرقي من شرق إسبانيا (الشكل 27 ب)[1]. صور بارزة لرجال يصطادون غزالًا بالأقواس ـ كما هو الحال في بورتو باديسكو، في مجتمع يعتمد غالباً في مورد رزقه على الزراعة والرعي، حيث تمّ إظهار الصيد كحرفة هامة للذكور. ويوجد مجموعات نسائية محتملة يظهرن وهن يرقصن معاً. يتضمن الفن المشرقي أيضاً مشاهد من حرب بين مجموعات مسلحة بالأقواس وتجمّع إضافة إلى نشاطات أخرى مختلفة ـ بعض الأشكال ترتدي أزياء مُطَنَّبة مثل قبعات من الريش، وفي مشهد آخر، امرأة محتملة تظهر وهي تجني العسل بينما النحل يحوم من حولها. عالم الجسد المعروض في فن الكهوف المشرقي هو عالم حيث فرض النوع (ذكر/أنثى) نفسه بوضوح من خلال أنشطة محددة. مثل الصيد للذكور بشكل خاص ويحتمل طقوس الرقص للنساء، ولكنها نشاطات بحيث يشترك الناس في المطاردة على نطاق واسع والتي لا يمكن إختزالها ببساطة بنوع أو بنفوذ ـ للقيمة وجه أدائي مستمد من النشاطات المتميزة.



(ب) (أ)

الشكل 27: فن الكهوف في العصر الحجري الحديث. (أ) بورتو باديسكو، إيطاليا، ذكور في مشهد صيد (غرازيوسي 1974، الشكل 157)؛ (ب) الفن المشرقي، إسبانيا، مشهد صيد (رسمته فيكي هيرنغ).

عالم الجسد في العصر الحجري الحديث: البشر والاختلاف

عوالم الجسد هي الطريقة لفهم الجسد وذلك من خلال الممارسات العملية المتنوعة (انظر الفصل الثاني). كما نوهنا آنفاً، على الرغم من أن عوالم الأجساد هذه قد خلقت نسيجاً

---

(1) فيرن ـ غيمنز، تحت الطباعة. (إشارة من الكاتب نفسه).

متناسقاً من الخبرة، لربما تمّ التفكير بها على أنها خزان احتياطي يمكّن البشر من الاعتماد عليها، فضلاً عن كونها طريقة ممنهجة وخليط متجانس لفهم العالم[1]. الشواهد على أجساد العصر الحجري الحديث ـ تمت مراجعتها بِاخْتِصَار في فصل سابق ـ تفتقر إلى التحليل، مع العلم أن هناك الكثير من التنوع الإقليمي والزمني ـ يبدو مشهد العصر الحجري الحديث أكثر وضوحاً عندما يُقارن مع العصر الحجري القديم بشكل أوسع ومع طرق العمل في عصور ما قبل التاريخ المتأخرة (الفصل الرابع). ومع ذلك، نستطيع مبدئياً أن نُجْملَ بعض العناصر الواسعة جداً لعوالم جسد العصر الحجري الحديث الأوروبي.

الأجساد في الحيّز المكانيّ. قدمّ العصر الحجري الحديث علاقات جديدة بين الأجساد والأماكن. إن جاز لنا أن نرسم بيانياً أجساد العصر الحجري القديم والعصر الحجري الحديث وهي تتحرك عبر الحيّز المكانيّ، فإن الأخير سيتحرك بشكل درامي وأكثر محدودية مع ثغرات شكلية أكثر. على مقياس المشهد المكانيّ، تموضع الناس بالخبرة ضمن آفاق أضيق بكثير، وضمن أماكن وطرق واستخدامات أكثر ثباتاً. ضمن هذه المعطيات، قد يكون هناك هذا التباين في النطاق الوظيفي بين الذكور والإناث، وبين الشباب والشياب الذي يدور فعلياً حول مهام محددة بين الجنسين مثل رعي الماشية، والطقوس وجمع المواد الأولية المختلفة. التجمع حيناً في قرى أساسية وأحياناً محدودة[2] إنما يشير إلى تطور الاختلافات الداخلية والخارجية الثابتة والمستقرة، والتي أساسها التشارك في الإقامة. كما أن الإعتداءات بين المجموعات تدل على أن العدائية بين مثل هذه المجموعات لم تكن غريبة. التشارك داخل المنظومة المجتمعية، في المشاريع الجماعية مثل حفر الخنادق وتشييد الصروح في القرية يحدد الهوية من خلال الأعمال الجسمانية ـ مع هذا فإن الأماكن المشيدة مثل البيوت، والمناطق ضمن البيوت، والمواقد وزوايا العمل خلقت أيضاً مجموعة متشابكة من الاختلافات بين أفراد القرية الواحدة ومردها إلى التمكّن، والحركة والمعرفة ـ والعمل سوياً، والتشارك في المسكن، والتشارك بالطعام والطقوس. وأخيراً، أضاف الدفن بعداً زمنياً على هذا الإستقرار. في الوقت الذي مال فيه الرعاة الرحل للتخلص من الأموات بطرق تؤدي إلى تحللهم بالتربة، فإن شعوب العصر الحجري الحديث استخدموا بشكل متزايد الدفن لخلق منظومة علاقات

(1) بورديو 1977؛ توماس 1996. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) أو، في أجزاء أخرى من أوروبا، بناء الأسوار حيث مثل هذه التجمعات يمكن أن تحدث في أوقات معينة. (إشارة من الكاتب نفسه).

مع أماكن بعينها، حتى عندما (كما هو الحال في اليونان وبريطانيا) دُفن معظم الموتى في العصر الحجري الحديث خارج الموقع بطرق غير مرئية لنا من الناحية الأثرية، ربما مثل هذه الطقوس جرت داخل أرض الوطن الأكثر تحديداً من التقسيم السابق والتمثيلي لرفات الموتى بحيث تمّ الإحتفاظ بها لأغراض شعائرية أو لإنشاء صروح مرئية تماماً. كذلك، لم تكن الغاية من الدفن في العصر الحجري الحديث الحفاظ على ذكرى الأفراد ـ من خلال الممارسات المتنوعة والدفن الجماعي، والعبث المُتَقَطّع في قبور القرى، واسترداد وإعادة استعمال أجزاء الجسم ـ كان الأموات يتحللون في المناطق المأهولة لتقديم مادة للتاريخ، وتصويرها على هيئة أجساد موروثة، وجماعية وكُلّيّة.

البشر والحيوانات، يشدد التصوير في العصر الحجري الحديث على إنسانية الجسد البشري. مع القليل من الأمثلة الاستثنائية[1]، حيث تصوير إنسان ـ حيوان هجين قليل جداً في فن العصر الحجري الحديث، بل هناك تصور إنساني أبعد بكثير، بالمعنى النسبي، من فن العصر الحجري القديم، كما أن صور الحيوانات نفسها لم تحظ بنفس الأهمية. تصوير الإنسان على أنه فئة ثابتة من الناحية التصورية بعيد عن عالم الحيوان، لم يكن تصوراً جديداً تماماً (كما تظهره تماثيل فينوس الصغيرة في العصر الحجري القديم)، بل أصبح صورة سائدة إلى حد بعيد في العصر الحجري الحديث. الشواهد على انسيابية الدفن المحتملة (كما هو الحال في العصر الحجري المتوسط الدانماركي الذي ناقشناه سابقاً) هي أيضاً غائبة بالعموم. قد يكون هذا التحول مرتبط بالممارسات الاقتصادية الجديدة التي حملت معها «قوانين الإرتباط[2]» الجديدة. في أوساط مجتمع الصيد وجمع الثمار، دائماً ما كان يُنظر إلى الحيوانات البرية ككائنات مستقلة، وربما إقرانها، بكائنات حساسة أو أرواح، أو أجناس شريكة تعيش على الأرض مع البشر. كانت الحيوانات الأليفة مدللة ويُعتنى بها بين أوساط الرعاة، ولكنها كانت تُعتبر بشكل طبيعي كملكية خاصة. في العصر الحجري الحديث، الحيوانات التي يتشارك معها الإنسان أكثر أصبحت أشياء عزيزة، حيث يتم مراقبتها ومبادلتها ـ شكل من أشكال الملكية الخاصة التي توسطت العلاقات بين البشر وخلقت إنقسامات جديدة، أقل مساواة وأقل تواصلاً، بين البشر والحيوانات.

---

(1) هوفمان وويتل 2008؛ واكتشافات حديثة أخرى من قبل أحدنا (دي بي) في الموقع الصربي في بافلوفاك ـ كوكار. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) إنغولد 2000، 75. (إشارة من الكاتب نفسه).

بقيت الحيوانات البرية هامة في العصر الحجري الحديث ـ توفر نمطاً جديداً لفهم الطبيعة الحيوانية والطبيعة البشرية ولكن بالعموم ولأسباب غير غذائية ـ وكانت مصدراً للمواد الأولية مثل قرون الوعل، والفرو والريش، ومن أجل إستخلاص الألوان والخواص مثل الضراوة والخطر. لذا تمّ تصوير الصيد في الفن كنشاط ذكوري مرموق حتى في المجتمعات التي نادراً ما أكلت الطريدة، ومع استمرار العصر الحجري القديم، استمر استغلال أنياب الذئب، والثعلب والكلب كحُلي للزينة على نطاق واسع.

البشر والأشياء. خلق واستخدم البشر خلال العصر الحجري الحديث كمية غير مسبوقة من الأشياء المادية. إن بحر التوسعات والبيئات التي أبحر عبرها الجسد نمت بشكل أكبر وأغنى وأكثر تماسكاً. وفرت تقنيات جديدة، بالأخص الصلصال، إستعارات مجازية جديدة لفهم وتصوير الجسد، كما وفرت أنواع جديدة من الأشياء مجالات جديدة للزراعة وإظهار المهارات الجسدية وتحديد البشر من حيث الأجساد البارعة ـ وهي فرصة تمّ استغلالها بوضوح في فائض الأشياء الماهرة والإستعراضية في العصر الحجري الحديث. علاوة على ذلك، تمّ خلق الجسد الاجتماعي وتحويله من خلال تجميع الأشياء مثل الحُلي، والملابس وزينة الجسد[1]. وضع الخواتم الصدفية المعتادة والقيام بتعديلات دائمة على الجسد، هي حالات تشبه إلى حد كبير خواتم الزفاف، وقصة الشعر وزراعة الأسنان التي نقوم بها في يومنا هذا، حيث يستحيل رسم حدود واضحة بين «الجسد» و«أشياء»[2]. عوضاً عن ذلك، نمتلك أجساداً مركبة عبر تجميع عناصر مختلفة، كل عنصر ناتج عن علاقات اجتماعية مختلفة، يحمل صفاته الخاصة وقصصه وله مساهماته الخاصة للبشرية. الثقافة المادية للعصر الحجري الحديث، كمجموعة، توضح بشكل جيد ترابط الأشياء والأجساد المستخدمة والمكونة منها ـ تمّ إستثمار التكوين الاجتماعي للجسد في الأشياء إلى أقصى درجة وبحدة أكثر من أي وقت مضى.

إمكانات الجسد على الاختلاف. تحول السياق الرمزي لجسد الإنسان بشكل حاسم، من الأرض والحيوانات إلى جسد محكوم بأماكن محددة وشبكات اجتماعية وأشياء مادية. يُعتبر هذا تحولاً كبيراً في تجسيد الإنسان ـ في هذه الخصائص، دوزن العصر الحجري الحديث النغمة لكل الفترات اللاحقة. مع ذلك، من المهم النظر إلى تميز العصر الحجري الحديث

(1) هذا بحد ذاته لم يكن جديداً بالتأكيد، لكنه بُني ووسعَ دائرة الممارسات القائمة التي كانت موجودة في العصر الحجري المتوسط، كما سنؤكد على هذا في الفصل اللاحق. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) قارن، وب موور وويت مور 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

أيضاً. الإنطباع السائد الذي يخرج به المرء عن جسد العصر الحجري الحديث هو الحسم في قدرته على الاختلاف. نرى العديد من الطرق التي تميزت بها الأجساد، ولكنها (على عكس الفترات اللاحقة، انظر الفصل الرابع) لم تكن خاضعة لخطة اجتماعية سائدة.

على سبيل المثال، النوع هو المبدأ الأساس، تمّ الإستفادة منه من خلال نطاق واسع من الإسنادات المتنوعة ـ مراجع نفسية في التماثيل الطينية الصغيرة، والنشاطات بحسب الجنس في الفن الصخري، ومواقع الدفن، ومن دون أدنى شك العديد من الممارسات القائمة على النوع التي لا يمكننا الوصول إليها الآن أيضاً. ومع ذلك، لا يظهر النوع بالتحديد على أنه مُسَيّس تماماً. على سبيل المثال، بالرغم من أن الأسلحة والحرب غالباً ما تندرج تحت الأمور الذكورية وفي كل مكان، إلاّ أننا لا نرى في محاولات في الفن، أو حوائج القبر أو الحضارة المادية ما يشير إلى وجوب أن يكون الذكر محارباً بارعاً إذا أراد أن يكون عضواً ناجحاً في المجتمع في سياقات أخرى. بالمثل، هناك أمثلة منعزلة ولكنها شبيهة لنساء يمارسن الرقص موجودة في الفن الصخري في جنوب إيطاليا، وفي جبال الألب وإسبانيا، لكن لم يتطور هذا ليصبح رمزية مناطقية واسعة الإنتشار، ولا وجود لمحاولة واضحة تشير إلى النوع في تماثيل «الصلاة» المعزولة. إذن كان النوع حاضراً وملحوظاً في كل المجموعات، لكن لم يكن يُنظر إليه على أنه ذو صلة بالعديد من العوامل. تمّ تصوير النوع بشكل غامض أحياناً. الأمثلة الأكثر إثارة هي التماثيل الطينية الصغيرة من دول البلقان وإيطاليا، (نُظر إليها من جانب) التي تصور قضيباً منتصب فوق خصيتين (نُظر إليها من جانب آخر) وتصور جذع أنثى تَرْسيمِيّ للغاية، مع أرداف كبيرة وجذع يشبه العمود[1]. مثل هذه الأمثلة العرضية التي لا ريب فيها عن التباس النوع، لا تعني بأن شعوب العصر الحجري الحديث لم يكن لديهم تعريفات ثابتة ومعروفة على نطاق واسع، كما تمّ الإشارة إليه من حين لآخر ـ لكنها تشير إلى أنّ هذه التعريفات وفي سياقات خاصة جداً أصبحت إنسيابية، وقابلة للنفاذ أو أنها كانت أشياء للتسلية.

كذلك، عدة فروقات ميّزت الجسد ـ المظهر، والصفات، والإمكانات، والحالة الشعائرية، والعلاقات ـ لكن هذه الفروق لا يبدو أنه تمّ تنظيمها حول أبعاد محددة، ومتكررة للإختلافات الاجتماعية ـ مثلاً، لم يكن هناك أيّ إشارة على هيبة السلطة. الحضارة المادية تعجُ بعروض المواهب المتميزة، ومع ذلك، لم يكن هذا الجهد مسخراً لبعض الإستثمارات الاقتصادية

(1) بايلي 2005؛ هولمز ووايتهاوس 1998. (إشارة من الكاتب نفسه).

المنطقية، أو بعض الحسابات التابعة للمنفعة السياسية ـ تمّ تثمين هذه المنتجات، لكنها أيضاً وُجدت، واستُنفذت وتمّ التخلص منها من قبل بشر عاديين وفي لحظات عادية، أي لم تُراكم كرأسمال اجتماعي، أو تُعرض كجوائز. يبدو أن الهدف كان مجرد خلق الخصائص التي تعرضها وأنواع البشر بالمهارات المطلوبة لخلقها. فوق ذلك، وبرغم أن للطعام دوراً اجتماعياً هاماً (الطعام ربط البشر والحيوانات كقيمة اجتماعية)، كان يمكن للبشر إنتاج أكثر مما فعلوا في الواقع ـ هناك أدلة قليلة على مركزية التخزين، والتكديس، والإِسْتِحْكام أو إعادة التوزيع، أو لتسخير موارد العيش لأقصى حد ممكن، وهذا يدل على أن الطعام الذي يولد الاقتصاد لم يكن مربوطاً بإحكام بالاقتصاد السياسي الذي شجع على الإفراط بالإنتاج. كانت هناك حروب، قاتلة في كثير من الأحيان، لكن لم يكن هناك تسييس ممنهج للحرب (لنقل، من خلال التصوير الواضح للعنف والسيطرة، والإحتفاء بالمظاهر العسكرية في حوائج القبر، وتطور الأسلحة المتخصصة المختلفة عن أدوات أو معدات الصيد أو الخيار الاستراتيجي للضحايا مقابل الغارات العشوائية). كذلك، تُظهر المدافن إهتماماً بسيطاً بوضع الأفراد من خلال حوائج القبر أو في أسلوب هندسة القبور، فهي بدلاً من ذلك تُبدي إهتماماً بالحالات الشعائرية، والمجتمعات والأماكن.

ما خرجنا به من هذا النقاش هو عموماً نسيج من الممارسات، ومجموعة من الإنعكاسات الاجتماعية. لا تكشف ازدواجية كل هذه العوالم المختلفة للخطاب المادي عن وجود مجموعة مبسطة للموضوعات المتكررة، أو عن محاولة لتنظيم القيمة الاجتماعية حول عدد قليل من الأدوار المركزية مثل التسلسلات الهرمية. عوضاً عن ذلك، كانت سياقاً محدداً، تقود إلى إنطباع عام عن عدم التجانس والانسيابية. نرى أن العديد من الفعاليات المختلفة قد نُفذت بمهارة وعناية فائقة، لكنها تحدث في مجالات منفصلة ـ أياً منها لم يتم تعميمه لتوفير هوية سياسية مركزية غالبة[1]. إنها الهرمية، بمعنى أنها تتحدى الإختزال نحو محور مقارنة أحادي بسيط[2].

(1) بهذا الخصوص، ربما كانت مشابهة لمجتمعات «الإنسان العظيم» التي وُصفت عرقياً (أثنوغرافياً) في بعض مناطق ميلانيزيا (غودلير 1986). في مثل هذه المجتمعات، يستطيع الناس الحصول على النفوذ الاجتماعي من خلال مدى واسع من النشاطات ـ التشجير (أعمال البستنة)، الصيد، الحرب، الخطابة، الطقوس، التجارة ـ لكن مثل هذا الشكل من (النفوذ) هو منفصل بنيوياً وغير قابل للتغيير من داخله أو عبر أيّ حس مطلق بالقيادة، أن تكون خطيباً متفوهاً أو تاجراً ماهراً هذا كله لا يعني أو يتطلب قيادة بارزة في طقوس الحرب، وهكذا دواليك. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كروملي، ايرنريتش وليفي 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).

جسد العصر الحجري الحديث، كما قُدم لنا عبر هذه النشاطات، لا ينقل أي خطة مهيمنة أو نموذج ـ بل نحن نرى جسداً بسياق محدد، ومجموعة شواهد تلائم الهدف المنشود. إنها إمكانات الجسد على الاختلاف والذي يُعتبر مثمراً على الصعيد الاجتماعي.

أنماط متعددة في عوالم الجسد في العصر الحجري الحديث: اختلاف منتظم وعادي

كنا قد قدمنا في الفصل الثاني مفهوم الأنماط المتعددة، وهي فكرة هامة تبيّن كيف عاشت عوالم الجسد من خلالها وكيف فُهمت. يلتقط هذا المصطلح الطريقة التي لا يوجد بها أبداً مفهوم واحد موحد للجسد المعني ـ بل إن كافة المجتمعات لديها أنماط متعددة للوجود، وعدة أنواع للأجساد، إذا صح التعبير، والتي تظهر في أنواع مختلفة من الحالات. لم نتطرق إلى هذا كثيراً في أمثلتنا عن العصر الحجري القديم. أما بالنسبة لهذا العصر، فالبيانات محصورة بتصحيح الأدلة المنتشرة على مدار آلاف السنين والكيلومترات ـ من الصعب التكهن فيما إذا كانت هذه الاختلافات الواضحة قائمة بالفعل ضمن المجموعات أم أنها نتيجة الاختلاف التاريخي بين المجموعات. مع ذلك، هناك إشارات عرضية على تناقض الأنماط المتعددة. المثال الأكثر وضوحاً هو ذلك الإستقطاب بين تماثيل الإنسان الشديدة الوضوح وتماثيل فينوس التي تشدد على الجسدية المنمقة والمجهولة الهوية في العادة، ولوحة البشر ثنائية الأبعاد المرسومة على العظام والحجارة التي تشدد على الرأس والوجه في صورة جانبية، والتداخل السلس بين البشر والحيوانات المشار إليه في صور وممارسات أخرى.

أساليب فهم الجسد البشري المختلفة هي أكثر وضوحاً في العصر الحجري الحديث ـ عند هذه النقطة تصبح الأدلة أكثر تركيزاً. عوالم الجسد في العصر الحجري الحديث محكومة بالتناقضات، وكنا قد ذكرنا للتو الأشكال الثنائية التي أخذتها العلاقات بين الإنسان والحيوان ـ بينما كانت الحيوانات الأليفة ذات قيمة اجتماعية تحت السيطرة، كان يتم توزيعها وأكلها، وكانت الحيوانات البرية بالمقابل مصدراً أساسياً للمواد الأولية والموارد الرمزية. في نفس الوقت، يمكن فهم الحيوانات الأليفة باعتبارها ضرورة لازمة لنظيرها الإنسان، حيث اختلطت أجسادهم في المدافن[1] معاً، أو استُخدمت كمجاز للتعبير عن الروابط البشرية[2]. تنتمي

(1) من أجل أمثلة حول مجموعات ما بعد الفخار الطولي في وسط أوروبا، هوفمان وويتل (2008)؛ لتوليفة مثيرة بين الإنسان والحيوان في موقع واحد في بريطانيا انظر هاريس (2011). [إشارة من الكاتب نفسه].

(2) راي وتوماس 2003. [إشارة من الكاتب نفسه].

أجساد البشر إلى مجتمعات معينة محلياً ضمن إطار هويتها الاجتماعية المحددة، لكنها زُينّت بالحُلي بأشياء تمّ مبادلتها تجارياً عبر الحدود مع تجسيد غواية الأشياء الغريبة. قتلت الناس بعضها البعض في الحروب، والغارات وعلى الأرجح العنف المتبادل، لكن القتال بحد ذاته لم يُمجّد في الحضارة المادية، أو المدافن أو في الفن ـ حقيقة تُثير النظرة النمطية الأثرية الخاطئة حول «العصر الحجري الحديث المُسالم». بتعبير آخر، هناك سياقات حيث كانت فيها قدرة الجسد على الإيذاء والتأذي مسألة هامة، وفي سياقات أخرى لم تكن بتلك الأهمية. يشير الفن في بورتو باديسكو والشرق الإسباني إلى أن الصيد كان مصدراً للسلطة الذكورية، لكنه كان هامشياً للقرى التي كانت فيها التماثيل الطينية الصغيرة تدل على شكل من أشكال التحيز الأنثوي في الدلالات الشعائرية.

لكن نسيج الأنماط المتعددة مختلف عما رأيناه في عصور لاحقة ـ التباين مع العصر البرونزي والقرون الوسطى كبير جداً على وجه الخصوص. يبدو من دون المنطق الجسدي المتمحور حول القليل من القيم الجوهرية، أنّ تناقضات الأنماط المتعددة لن تأخذ شكل الإشتباكات الرمزية الضخمة أو الحروب المعنوية. بالأحرى هي تسلسل هرمي لوجهات النظر كما سنرى في القرون الوسطى، على سبيل المثال، يفضل أن نفكر بهذه الآراء المختلفة باعتبارها هرمية بحد ذاتها ـ محصورة في طرق موازية لفهم الجسد[1]. لذا هذا المنطق الجسدي المختلف هو ثابت، كما أنه ميزة منتشرة في كل مكان على مستوى منخفض في الحياة ـ ميزة لعالم الجسد تتمحور حول قدرة الجسد على الاختلاف. في الفصل التاسع، سنعود إلى الموضوع الهام الذي يتناول، لماذا تغيرت طبيعة الأنماط المتعددة نفسها في أوقات مختلفة في العصور التي نواجهها.

الخاتمة: الجسد في العملية التاريخية

في هذا الفصل، أخذنا «ثورتين» تقليديتين لإنسان ما قبل التاريخ بالحسبان ـ العصر الحجري القديم العلوي (أحياناً بشّر بأنه «أصول المعرفة») وبدايات الحياة الزراعية الحضرية في العصر الحجري الحديث. كليهما تعرضا للنقد بحق كأصل للأساطير[2]، لكن كليهما أدركا التحولات الاجتماعية الهامة. لم تكن حدود الجسد ثابتة بين كل من الرعاة الرحل والمزارعين،

(1) هاريس وروب 2012. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) غامبل 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

بل تمّ تحديدها وتعزيزها من خلال الممارسة والطقوس. نعتقد أن كليهما اشتركا في ظهور أشكال التجسيد الجديدة. من غير الواضح فيما إذا كان الرعاة الرحل في العصر الحجري القديم العلوي هم الكائنات الأولى الشبيهة بالإنسان (القردة العليا) القادرة على استخدام اللغة أو التفكير رمزياً - ما تُظهره السجلات الأثرية فعلياً أن البشر يفكرون ويتصرفون منهجياً بطريقة منتظمة - تزيين الأجساد، ودفن الموتى، وتصنيف وتمثيل الأجساد، وربط الأجساد بالحيوانات والأرض - لأول مرة. كان هذا عالماً من الأجساد الانسيابية والمتحركة التي ارتبطت بالحيوانات كأنواع شريكة وكانت قادرة في وقت من الأوقات على التحول إليها، هذه القدرة لم تُكتشف فقط في فن العصر الحجري القديم بل في صخور الأسماك/الإنسان في لبينسكي فير، وتماثيل كوبيكلي تبه، والطفل الممدد على جناح طائر البجع في فيدباك. هناك مجموعة منتظمة أوسع لسلوكيات مجسدة واضحة في العصر الحجري الحديث، التي تكشف عن مقاربة مختلفة لفهم الجسد. فهمتْ شعوب العصر الحجري الحديث أجسادها بطرق أقل انسيابية، من خلال العلاقات الاجتماعية التي كانت تربطها بمجتمعاتها، وكانت أقرب إلى العلاقة بالمكان أو مع شعوب أخرى كان يُنظر إليها على أنها تشكل حدود الجسد.

بما أننا قسمنا التاريخ إلى نوعين مثاليين واضحين من الناحية البنيوية - فإنّ الطريقة التقليدية لإسترجاعه عصية على الشرح - يتوجب علينا الآن ربطهما معاً ثانيةً بنوع من العمليات التاريخية. سنعود إلى هذه الفكرة في الفصل التاسع، لكن من المهم هنا إبراز بضع نقاط - إذا كنا فقط سنواجه نماذج مشابهة عند كل مفترق من هذا الكتاب.

أولاً، بما أننا شددنا على الإنفصال بين العصر الحجري القديم والعصر الحجري المتوسط والعصر الحجري الحديث، من الناحية التاريخية، فإنّ معظم المزارعين الأوروبيين انحدروا مباشرة من الرعاة الرحل المحليين، ويوجد ملامح كثيرة على الإستمرارية الثقافية - أسلاف العصر الحجري القديم في ممارسات العصر الحجري الحديث ومثابرة العصر الحجري الحديث على تقاليد العصر الحجري القديم. على سبيل المثال، المغرة والحُلي استخدما بشكل متشابه في جميع مناحي العصرين، ربما كان هناك استمرارية في الجنس، وفي حالات مثل الحالة الاسكندنافية، كان التحول بينهما طويلاً وتدريجياً، من دون أي تغيير يذكر. في الواقع، الأنماط المتعددة للثقافة تعني بأن الحيوانات البرية بقيت هامة من الناحية الرمزية لدى العديد من جماعات العصر الحجري الحديث بعد فترة طويلة على فقدان الصيد مركزية اقتصاده، وأُعيدَ تحديد معظم العلاقات بين الإنسان والحيوان بطرق مختلفة كلياً.

ثانياً، يقدم هذا الفصل مثالاً تقليدياً لتأثيرات كبيرة (انظر الفصل الثاني) ـ مشهد التغير يبدو واضحاً ومميزاً عندما يُنظر إليه من الزاوية الأوسع، كما أنه يبدو ضبابياً وغير منتظم عندما ننظر إلى الصور الفردية عن كثب. على سبيل المثال، هناك دائماً تناقضات بين الصورة المتجانسة التي رُسمت عبر أوروبا والحالة الخاصة ـ ربما يكون الرعاة الرحل حضريين أو يستخدمون الفخار، أو يبقى المزارعون يرتحلون بصورة عامة أو يصرّون على خلق إنسان/ حيوان هجين. هل هذه مشكلة؟ لو نظرنا إلى التاريخ كآلية عمل الساعة بحسب نيوتن مستخدمين منطقاً وظيفياً أو حتمياً، سيدل هذا على أن هذه الهفوات بين المعايير تعني إما أننا أطلقنا تعميماتنا خطأ أو جمعنا بياناتنا بشكل غير صحيح. لكن التاريخ ليس بآلية عمل الساعة حيث ينتهي به المطاف إلى صور نمطية جامدة. ولقراءة أكثر جدوى، اللعب بين النماذج المنتشرة على نطاق واسع ومثل هذه «التناقضات» هو بالفعل غني بالمعلومات المتعلقة بكيف تمّ الكشف عن العملية التاريخية. يقولون لنا على سبيل المثال، أنه وبالرغم من أننا نستطيع تحديد الميول التاريخية العامة، إلا أنّ ما يحدث في وضع معين يعكس إحتمالات محلية بدلاً من اللاحتمية. كذلك، العلاقات التي تتبع هذه الميول العامة ليست حتمية وظيفية ثابتة بل هي إنتماءات إختيارية. على سبيل المثال، في مجموعات العصر الحجري الحديث والرعاة الرحل مثل النطوفيين وأولئك في مضيق نهر الدانوب، غالباً ما تبدو حياة الحضر على وشك إطلاق تحول حاسم في آلية استخدام الجسد الميتْ لربط البشر بالأماكن. ومع ذلك، هذا ليس/أو علاقة كونية ـ ليس كل المزارعين الحضريين استغلوا الدفن بهذه الطريقة، والشعوب الرحل استغلوا الدفن أحياناً لإرساء مدلولات مشابهة. بالمثل، في أوروبا، تبنّي الحيوانات الأليفة يتزامن بإتقان مع إستبدال صور الإنسان ـ الحيوان الهجين بالصور البشرية، ومع ذلك، فإن هذا التحول في الصورة حدث في الشرق الأدنى منذ عدة آلاف السنين قبيل أول تدجين للخراف والماعز. هو تاريخ لا يدور في حلقة مفرغة بل يكشف عن مدى واسع من الإحتمالات الغامضة والمرنة.

وأخيراً، الساحر في مثل هذه القصص هو رؤية عوامل «واقعية» مثل التكنولوجيا والاقتصاد يقودان عملية التحول الثقافي. هذا غيض من فيض لعملية التحول بين العصور التي تمّ تحديدها أساساً من خلال إقتصادياتها ـ تقاليد القصة الصارمة تدفعنا دونما مقاومة لخلق قصص حيث «الزراعة أنتجت جسد العصر الحجري الحديث». ويجب مقاومة هذا التوجه. من الناحية النظرية، هذا يجسد «التكنولوجيا» و«الاقتصاد» وكأنهما

يقفان خارج الحياة الاجتماعية وسابقين لها. ولكن التكنولوجيا والاقتصاد عوامل اجتماعية، ولأن الجسد هو وسيط الحياة الاجتماعية، فإن التكنولوجيا والاقتصاد لا يمكنهما، من الناحية المنطقية، أن يكونا سابقين للجسد. بل على العكس، فالتكنولوجيا جُسدت بهما (انظر أيضاً الفصل الثاني والثامن). يوفر التحول إلى العصر الحجري الحديث مثالاً دامغاً لهذا. إذا نسبنا هذه التحولات في المعتقدات حول الجسد إلى حياة الحضر أو الزراعة، عندها علينا أن نجيب عن هذا السؤال: لماذا قرر الرعاة الرحل أن يصبحوا مزارعين مستقرين؟ من الصعب، بكل الأحوال، الإجابة عن هذا السؤال من دون إشراك المنطق المنتظم ومشهدية الأرض.

نستطيع عرض هذا باستخدام أسلوبين للنظر إلى السببية المقترحة في الفصل السابق. في فكرة «السببية الطارئة» يتم النظر إلى العالم كشبكة علاقات، كل شبكة تساهم في بناء الأخرى عند كل منعطف زمني، ومع هذا يبقى المستقبل حصيلة تجمع العلاقات في الحاضر ـ مجموعة علاقات يكون فيها الجسد محورياً. على سبيل المثال، عند التساؤل كيف أن التحولات الاقتصادية رُبطت بفهم الجسد البشري، فإننا بهذا نكون قد أطرنا «الاقتصاد» و«الجسد» ضمن كميات معروفة وواضحة ومحدودة ـ نحن نفترض بأن «الجسد» ثابت بكل الأحوال سوى تلك الأمثلة التي قُدمت على أنها تأثيرات محتملة للتغيير كما نعتقد أن تأثيرات التغيير المحتملة هذه لا تتجاوب معاً بشكل متبادل مع أسباب التغيير المقترحة. لكن يحتمل أن يكون هذا الإفتراض غير حقيقي. كان يمكن للعديد من جوانب الممارسة الاقتصادية تحويل الجسد وطريقة فهمه. «التحول السكاني في العصر الحجري الحديث» هو مثال واضح على ذلك ـ وإن مال علماء الآثار وعلماء السكان لإعتبار مثل هذه الأمور كنماذج سكانية مجردة، فنحن نتحدث هنا عن الحياة الإنجابية عند النساء والرجال، ومخاطر الحياة وتوسع وعمق العلاقات الاجتماعية المحتملة من خلال الأطفال والشراكة الزوجية[1]. كان يمكن للأشكال الجديدة من العمل بحسب الجنس (مثل الرعي أو صناعة الفخار) والأماكن المفرزة بحسب الجنس أن تتغير، مع إعادة تحديد مداها وما هي الأدوار التي يواجه البشر فيها الآخرين. إعادة تحديد هوية الجماعة تعتمد على الإلتزام المشترك بالعيش في نفس المكان، وتجسيد هذا من خلال معاملة الموتى كان يمكن أن يتغير، مع المزيد من الفروقات الثابتة، والبارزة داخلياً وخارجياً بالإضافة إلى حزمة تواريخ أعمق وأكثر أهمية، وعندما تدور عجلة التحولات

(1) كولارد وآخرون 2010؛ بوكيه ـ آبل وبار ـ يوسف 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

هذه، سوف تصبح جزءاً من مشهد العمل الذي يعمل على فتح مسارات المستقبل[1]. على سبيل المثال، ربما تكون بعض الجماعات قد تبنّت حياة الحضر والتدجين لأسباب اجتماعية، مستهدفين بذلك التحول السكاني الذي جعل حينها الإستفادة من هذه الموارد الجديدة إلزامياً. بالمثل، لم يكن مرد الإحساس بالزحام في الأرض إلى أعمال البستنة، حيث كانت الأرض وافرة ومتوفرة، بل من المحتمل أن سببه كان أشكال عمل ذات توجهات ذكورية مثل الرعي والصيد ـ ومن هنا اعتمدت النماذج الاقتصادية في مرحلة تمدد العصر الحجري الحديث على الإحساس بالمكان الذي كان يمكن أن يكون له بُعداً جنسانياً أيضاً. كذلك، إعادة تحديد الجسد عن طريق ربطه بالأرض المحلية والجماعات التي وضعت الشروط المسبقة للعديد من مؤسسات العصر الحجري الحديث الهامة مثل شبكات التجارة الخارجية. مثل هذه «النتائج غير المقصودة للجسد» تُظهر أنه من الصعب تمييز العوامل الخارجية المؤثرة على الجسد، بحيث أن أشكال العمل التي من خلالها تعمل هذه العوامل هي متجسدة بحد ذاتها. إنه لمن غير الآمن أبداً تخزين الجسد داخل صندوق أسود!

الطريقة الأخرى لمقاربة السببية هي بإختراع قصص توضيحية تقليدية تَنسب السببية إلى عوامل خاصة بدلاً من توزيعها على شبكة الظروف بشكل عام ـ ولكن لفعل هذا لا بدّ أن تتحرر من المفاهيم المسبقة حول كيف يجب أن تُبنى الحياة الاجتماعية. على سبيل المثال، في العصر الحجري الحديث الأوروبي، يميل تصوير الكائنات الهجينة الإنسان ـ الحيوان إلى إستبداله بصور تتصدر بثبات جسد الإنسان المحدد في حوالي نفس الوقت الذي بدأ به البشر برعي الحيوانات المدجنة. من الإنصاف إعتبار هذا بمثابة توافق وظيفي ـ عندما أصبحت الحيوانات ملكاً للإنسان، وتوقفت عن كونها أقران، وتحولات محتملة. لكن في تاريخ التحول في العصر الحجري الحديث بالمجمل، مثل هذه التوافقات الوظيفية تميل إلى أن تُجمع تدريجياً وبمرونة، وحقيقة أنها وُجدت في مرحلة ما لا تعني بالضرورة كيف برزت في العصور المبكرة. لذا بدأنا نرى تركيزاً رمزياً على جسد الإنسان المحدد في التماثيل النطوفية وفي المدافن، قبل وقت طويل من أول تدجين للأغنام والماعز في الشرق الأدنى. لو كان هناك أي درس عفوي يمكن تعلمه، هو أن إعادة رسم الحدود الرمزية بين جسد الإنسان والحيوان وضع الشروط المسبقة لتدجين الحيوانات، وليس العكس. إذن هل التحولات في رمزية الجسد أطلقت العصر الحجري الحديث؟ ربما. مع ذلك، فإن سلاسة هذه القصة واضحة ـ في الوقت

(1) روب قبل الطباعة. (إشارة من الكاتب نفسه).

الذي أصبح فيه جسد الإنسان *موضع إهتمام*[1] متزايد عبر العصر الحجري الحديث الأناضولي والعصر الحجري الحديث كاثلين كينون النطوفي، خضعت العلاقات بين الإنسان والحيوان للبحث الدقيق حول أعمدة كوبيكلي تبه وأسوار كاتالهويوك، وربما يوضح موقع لبينسكي فير سيناريو متمم عن الرعاة الرحل الذين (مثل النطوفيين) أصبحوا حضريين، ولكن (على عكس النطوفيين) تمسكوا بشدة بفكرة الرعاة الرحل لعالم الأحياء القابل للتحول بسلاسة، وبالمحصلة قاوموا إنتهاك عالم الزراعة حتى وهم مقيدين ويعيشون ضمن التحولات الموازية له. بينما في لبينسكي فير استطاع البشر والأسماك التحول إلى بعضهم البعض، ناقضت اللوحات في كوبيكلي والجداريات في كاتالهويوك العلاقة بين البشر والحيوانات، التي ربما تكون قد جسدت صفات مشابهة ولكن الأمور اختلفت بشكل واضح. في كلتا الحالتين، حتى وإن كانت القوى الطارئة الأخرى تتصدر المشهد، فإن فهم الجسد شكّل ظرفاً جوهرياً لكيفية تكّشف التغيير. فالجسد هو المولد للعملية التاريخية.

(1) تعبير لاتور 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

4

الجسد في سياقه الاجتماعي

اوليفر ج.ت. هاريس، كاثرين ريبي - سالزبوري، جون روب وماري لويس ستيغ سورنسن

إعادة تجميع الرماد[1]

على ضفاف نبع أجرد يستلقي على حواف سهل مترامي الأطراف، وعلى بعد مسير يومين

(1) يستند هذا الفصل على مجموعة واسعة من المصادر. لأن العديد من التفسيرات الأثرية تميل إلى دراسة الأشياء تبعاً للعصر، الكثير مما كتبناه هنا يعتمد على بعض المصادر التي تركز على العصر الحجري الحديث ومصادر أخرى متخصصة بالعصر البرونزي. بالنسبة للعصر الحجري الحديث في أوروبا يبقى ويتل (1996) أفضل مصدر، لكن التفسيرات المحلية الجيدة لتطور المغليثية يمكن العثور عليها في أعمال سكار (2011) عن بريتني، ميدغلي (2008) عن شمال أوروبا، وسميث وبريكلي (2009) عن جنوب بريطانيا. من أجل دراسة موقع ممتاز حديث محدد انظر بنسون وويتل (2007). تتضمن النصوص المحورية في العصر البرونزي كولز وهاردينغ (1979)، هاردينغ (2000)، كريستيانسن (1989) وكريستيانسن ولارسون (2005). يمكن العثور على أمثلة ممتازة لحوائج القبر في العصر البرونزي من بريطانيا في أعمال كلارك، كاوي ومجلد فوكسن (1985). المراجع الرئيسية لفن ما قبل التاريخ في هذا العصر هي أيضاً منتشرة عبر أعمال أدبية مختلفة. أما بالنسبة للفن الصخري، المصادر الأفضل للأدلة القيمة عبر أوروبا هي بلتران مارتينيز (1982)، كولز (2005)، غرازيوسي (1974)، سانشيدريان (2005)، ساندرز (195)، سكار (2008) وتشي توهيغ (1981). من أجل نقاشات ثاقبة ومحفزة للغاية في الفن الصخري البريطاني والايرلندي، وهي غير تصويرية (ولذلك لم تتم مناقشتها في هذا الفصل) انظر كتاب آندرو جونز (مثلاً، جونز 2006؛ 2007؛ الفصلين الثامن والتاسع). من أجل شواهد القبور، انظر كاسيني، دي مارينيس وبدروتي (1995)، كاسيني وفوساتي (2004)، وروب (قبل 2009). من أجل التماثيل الطينية الصغيرة في العصر الحجري الحديث، انظر بايلي (2005)، فوغازولا دلبينو وتايني (20039، جياني ترابايي (2002)، هولمز ووايتهاوس (1998)، نانوغلو (2005)، سكار (2007) وتالالي (1993). اثنان من المواضيع الرئيسية في هذا الفصل هما النوع والشخصانية. النصوص المحورية عن النوع في عصر ما قبل التاريخ الأوروبي المتأخر هي وايتهاوس (2006) وعمل سورنسن (1997، من ضمن أمور أخرى). من أجل

من جبال الألب الثلجية الوادعة (اللوحة 2). كانت المرأة قد ماتت نتيجة مرض غدر بها في الأيام الباردة الأولى من الربيع. وقد تمّ تمديد جسدها وحيداً في بيت صغير لمدة يومين إلى أن انتهت ترتيبات الدفن واجتمع الجيران ـ وانتقلت العائلة، الخائفة من الموت، إلى كوخ مجاور. والآن حان الوقت لمراسم حرق الجثمان. توافدت العائلات السبع من القرية إلى المكان ـ حوالي خمسين فرداً، أكثرهم من الأطفال، تجمعهم صلاة القرابة بشكل أو بآخر. دار نقاش هام حول حرقها أم دفنها. الحرق يحتاج إلى جهد أكبر، لكنه كان يُعتبر ملائماً لشخص محبوب جداً سيتم افتقاده، التفت الجميع إلى رجل بالغ للمساعدة أو للإهتمام بالأمر. هذه الأيام، يتم حرق جميع البالغين بعد موتهم تقريباً. كانت قد انضمت هذه المرأة إلى الجماعة من قرية أخرى تقع إلى الغرب من قريتهم حيث قلة من الناس تُحرق جثامينها بعد الموت. شعر البعض أنه من الواجب دفنها كما يفعل أهل منطقتها، لكنها قد عاشت بينهم لوقت طويل لذا كان القرار بحرق جثمانها.



اللوحة 2: مراسم حرق الجثمان في العصر البرونزي، بيتن، النمسا، حوالي 1600 ق.م. (صورة: آرون واتسون)

الشخصانية في العصر البرونزي، هناك بحث تشابمان (2000) وبالأخص أبحاث بركس (2004؛ قبل 2006؛ بعد 2006؛ 2009). يبقى أفضل نص شامل حول الشخصانية لفولر قبل 2004، وكان قد قدم مؤخراً عدة نصوص هامة حول دراسات محلية عن الشخصانية في أوائل العصر البرونزي (مثلاً، فولر بعد 2004). الأعمال الأدبية التي نشير إليها هنا منحازة للغات الناطقة بالإنجليزية بشكل واضح، لكن من أجل كتاب منشور باللغة الإنجليزية، نعتقد أن هذا سيكون الأكثر أهمية لقراءنا. (إشارة من الكاتب نفسه).

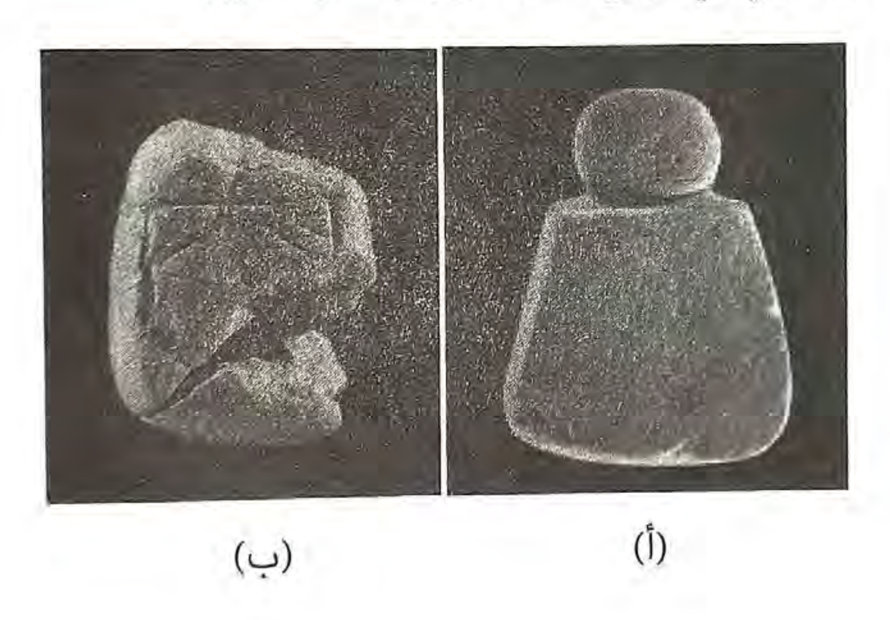
في البداية ألبسوها عائلتها المقربة ثيابها، ملابس ومشابك على جسدها، وأساور في معصمها. وضعوا الأشياء البراقة التي كانوا قد أعطوها إياها على مدار السنين على جسدها، مرددين عبارات الإحترام والمودة ـ لا ينكر احداً أهمية هذه المرأة وأنها كانت فرداً منهم. في هذه الأثناء، جمع الآخرون كومة كبيرة من الحطب، ومن ثمّ مددوا جسدها فوق محرقة الجثث وأضرموا النار فيها.

تمت مراسم الحرق ليلاً، الجسد يطقطق ويُهسهس فوق محرقة الجثث، ألسنة اللهب والشرر كانت بطول قامة رجل، متطايرةً عالياً في العتمة. ومن ثمّ بدأ الناس بالأكل، والشراب وبعدها خلدوا إلى النوم. أما الآن فحان الوقت لتسجيتها بالطريقة التي سيتم تذكرها بها. عجوزان أو ثلاثة أعطوا توجيهاتهم، التي راحت أدراج الرياح إلى حد ما ـ أنشد الزوار القادمون من مسقط رأسها ترنيمات حزينة على الجوانب. التقط قلة من البالغين عظامها من بين الرماد البارد، وانتقوا ألواح العظم الأطول، وأجزاءاً من العمود الفقري، والقطع المسطحة من الجمجمة والحوض ونسقوها على هيئة جسد. وأخيراً، غطوا الرماد المحترق بكومة تراب صغيرة، في حال أراد أحدهم إلقاء تراب الوداع في القبر. هذه اللمحة القصيرة، هذه اللحظة الفريدة من العصر البرونزي النمساوي حوالي منتصف الألفية الثانية ق.م.، تدخل مباشرةً إلى القلب من مجمل مواضيع كبيرة لعالم الجسد في عصور ما قبل التاريخ. دفن الميتْ منفرداً مع مجموعة من الأشياء تقدس الجسد وتحدد جنسه ومكانته كانت نادرة قبيل أواخر العصر الحجري الحديث، باستثناء بعض الحالات مثل تلك التي كانت في حضارة الفخار الطولي[1]، وأصبحت نموذجاً شائعاً في العصر البرونزي. كما نناقش في هذا الفصل، هذه الطريقة الجديدة بالتعامل مع الجسد في حالة الموت التي كانت مرتبطة عضوياً بمفاهيم وتصورات حول الجسد أثناء الحياة. انبثقت هذه الطريقة عن طرق جديدة أسس فيها الجسد علاقات اجتماعية. عصر ما قبل التاريخ الأوروبي المتأخر مليء بالأجساد بشكل إستثنائي ـ عاشت، دُفنت، جُسدّت ـ ونفس التحول نجده مرئياً في وسائط أخرى. على سبيل المثال، وكتعميم حاد، تتفاوت مجسمات الجسد في العصر الحجري الحديث بشكل كبير بين وضمن التقاليد المحلية. يمكن فصلها جنسانياً (ذكر/أنثى) بوضوح، كما هو الحال مع التماثيل المبينة في الفصل السابق، أو ربما يكتنفها الغموض، وتبالغ أو تبتدع أجزاءاً مختلفة غير مرئية للجسد، فهي عادةً لا تربط الجسد مع رموز أخرى ـ وإن حصل ـ قد تكون لمرة واحدة كما تكون

(1) على سبيل المثال، نيسيزري 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).

عصية على التفسير. تعطي بريطانيا مثالاً مبالغاً فيه عن قدرة الجسد على الاختلاف. بعيداً عن العضو الذكري الطباشيري والصواني في أواخر العصر الحجري الحديث وعن «طبول فولكتون»[1] الفريدة من نوعها، هناك فقط ستة مجسمات معروفة في العصر الحجري الحديث. بالرغم من صغر هذه المجموعة، لا يوجد وجه شبه بين مادتين. تتضمن المجموعة تمثالاً، يحتمل أنه لأنثى، مصنوع من الصخر الرملي، وتمثال من الطين، غير محدد الجنس بوضوح، وتمثال صخري ومرة أخرى دون تحديد واضح للجنس، وتمثال، يحتمل أنه لذكر، مصنوع من الصلصال، وتمثال خشبي يُعتقد أنه زُودّ بقضيب ذكري قابل للفصل، ومنحوتة خشبية مخنثة (الشكل 28)[2]. تمّ مناقشة الأخيرة كمادة إحتفالية، أو منحوتة عرضية أو دمية، لكن من الواضح أنها تركت علماء الآثار الذين نشروها في حيرة من أمرهم تماماً، معلقين:

> *إذا كانت دمية، فهي في الواقع لطفل غريب بحسب معاييرنا*[3].



(ب) (أ)

(1) (Folkton drums): هي مجموعة فريدة من مواد طبشورية مزخرفة على شكل طبل أو أسطوانات متينة من العصر الحجري الحديث. اكتشفت في قبر طفل قرب قرية «فولكتون» في شمال بريطانيا. معروضة الآن في المتحف البريطاني. (المترجم).

(2) أول أربعة تماثيل تاتي من أوركني ـ ثلاثة تماثيل من أوائل العصر الحجري الحديث من موقع تلال نوتلاند وواحد من موقع نيس بوردغار. آخر اثنان من داغنهام وسهول سومرست في جنوب بريطانيا. التمثال الثالث من تلال نورتلاند (غير مصور هنا) تمّ اكتشافه فقط بعد إرسال الكتاب إلى الطباعة. لا تحتوي هذه القائمة على التمثال المحتمل المكتشف في العصر الحجري الحديث في موقع غريمز غريفز الذي، بشكل عام، ليس عالمياً، وقد تمّ الإقرار على أنه مزيف. لمزيد من النقاشات حول تصوير العصر الحجري الحديث (نفتقر له) انظر توماس 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) كولز 1968، 277. (إشارة من الكاتب نفسه).



(ج) (ث) (ت)

الشكل 28: قدرة الجسد في العصر الحجري الحديث على الاختلاف تمّ تصويره بشكل جيد من خلال الأجساد في العصر الحجري الحديث البريطاني ـ هناك ستة مجسمات معروفة فقط، خمسة منها صورناها هنا، لكنها مع ذلك تمكنت من تصوير رمزية النوع غير المتجانس. قارن هذه مع الأمثلة الأكثر تجانساً من أوروبا في الألفية الثالثة ق.م. في الشكل 33. (أ) و(ب) تماثيل من تلال نوتلاند، أوركني (حقوق النشر محفوظة لـاسكتلندا التاريخية). (ت) تمثال من نيس برودغار، أوركني (حقوق النشر محفوظة لـ اوركا، صورة بتصريح من نيك كارد). (ث) «وثن» داغينهام، ايسكس (حقوق النشر محفوظة لقسم متحف كولشستر وإبسويتش). (ج) المسار الحلو «الإله ـ دوللي»، سومرست (حقوق النشر محفوظة لمتحف جامعة كامبريدج للآثار وعلم الإنسان).

في المقابل، من حوالي منتصف الألفية الثالثة فصاعداً، أصبح تصوير الجسد في أوروبا موحّد بشكل متزايد (انظر الشكل 33). إنهم يلتفون حول مجموعتين متكررة من الرموز القابلة للتأويل بسهولة. ما كان الجسم بصدده هو الانتقال نحو التركيز بشكل واضح أكثر، من خلال منطق الرموز التي ظلت مألوفة لنا من العصر البرونزي وحتى الآن. هذه الصور، مقُسمة بحسب الجنس بوضوح وتشير إلى حالة الدمى الحديثة والمجسمات الحركية، وتبقى الألطف من بين الجميع لتقديمها لطفل «طبيعي»!

الجزء الأول من هذا الفصل يوجز التحول الكبير في عوالم الجسد بين أوائل العصر الحجري الحديث والعصر البرونزي ـ تحول حصل بتردد، وبخشونة ولكن بشكل حاسم في جميع أنحاء أوروبا حوالي 3500 ق.م. وحوالي 2000 ق.م.. هذا التحول الكبير في ثقافة عصور ما قبل التاريخ هو مدهش بشكل خاص لأنه حصل من دون إعادة الهيكلة الاقتصادية الرئيسية وقبل وقت طويل من طرح معظم العوامل المقترحة عادة كأسباب على تحول المعتقدات القائمة ـ ولأنه ليس مقتصراً على معرفة القراءة والكتابة، والعلوم والدين المنظم، لكن أيضاً ينطبق على

أيّ مؤسسة اجتماعية حقيقية منتشرة أو مركزية مثل الدول أو الإمبراطوريات التي قد ننسب إليها التحول الشامل بشكل معقول. لذا يتم بالفعل تسليط الضوء بصعوبة على معظم مكامن التحول الجوهرية: الجسد في سياقه الاجتماعي.

حرق الجثث في العصر البرونزي لا يمثل فقط مثالاً عاماً للحياة بعد هذا التحول، لكنه أيضاً يقدم دروساً هامة تعلمنا الطريقة التي تتكشف فيها عملية التغيير. عادةً ما يقارن علماء الآثار بين حرق الجثث والدفن باعتبارهما ممارسات متناقضة. أولئك القرويون، الذين يعيشون على سفوح الجبال في النمسا في العصر البرونزي الوسيط، لم يدركوا ذلك، لكنهم وقفوا على أعتاب تحول ضخم. خلفهم، آلاف السنين من دفن الناس في القبور ـ بعدهم، على الأقل لـ500 سنة، معظم أوروبا كانت تحرق جثامين موتاها. نظرة لاحقة، تبين أن تحول العصر البرونزي من الدفن إلى الحرق هو تحول مطلق. مع ذلك إذا نظرنا عن كثب، نجدُ أن التحول يمكن أن يكون أي شيء إلاّ أن يكون مفاجئاً ـ فقد تجمع الناس على هذه الأرض الجرداء ودمجوا كلاً من الطقسين لثلاثة أو أربعة أجيال كجزء من طريقة حياة طبيعية. وكذلك، لم يقوموا بهذا التحول إلى الحرق كجزء من تجديد عقائدي كبير، أو حوار ديني، أو تطور سياسي ـ يبدو أن هذا قد حدث تماماً من خلال إصلاح الطقوس المحلية. أحياناً نفس هذا الإصلاح قد يُسفر عن التفافات باروكية[1] مثل تجميع الرفات معاً لدفنها بعد أن تمّ حرقها. مثل هذه الطقوس هي مفارقة منطقية، ولكن فقط ضمن إطار فهم للجسد أكثر تعقيداً مما يعترف به علماء الآثار عادةً ويسمحوا بنسبه إلى شعوب ما قبل التاريخ.

وهكذا يكون موضوعنا الثاني، الذي سنعود إليه في نهاية هذا الفصل، هو المعيار وعملية التغيير. كيف يعطي السياق الأكبر الناس الأدوات للتفكير على طريقتهم من خلال الحالات على أرض الواقع مثل دفن أحد أقارب الموتى؟ على العكس من ذلك، كيف لعمل على نطاق ضيق أن يُسفر عن تحول على نطاق واسع؟ نكتشف هذا من خلال التحول من الدفن إلى حرق الجثث.

التحول الكبير في عصور ما قبل التاريخ المتوسطة: أوروبا بين 3500 و1500 ق.م.

تركنا قصتنا في نهاية الفصل الثالث، عند حوالي 5000 سنة ق.م.، مع تأسيس القرى

(1) (baroque): الباروكية أو البروك، عبارة عن فترة تاريخية في الثقافة الغربية نشأت عن طريق أسلوب جديد في فهم الفنون البصرية (الأسلوب الباروكي). شمل عصر الباروك القرن السابع عشر بأكمله وبدايات القرن الثامن عشر. (المترجم).

الزراعية في العصر الحجري الحديث في أنحاء كثيرة من أوروبا، حيث لم يكن مجرد تطور اقتصادي بقدر ما كان اجتماعياً وثقافياً في الأساس. وكان مصحوباً بتحولات واسعة النطاق على صعيد فهم الجسد. في معظم المصطلحات المجردة، كان التحول من أجساد أكثر انسيابية إلى أجساد أكثر إستقراراً. حيث رُسم الخط الفاصل بين البشر والحيوانات بصرامة أكبر - العادات الغذائية، وحميمية الحيّز المكاني والعمل أصبحوا أكثر روتينية من خلال المؤسسات (مثل القرية) ـ وتمّ إستغلال موتى القرية لإصلاح العلاقة بين الأراضي الخاصة والمجتمعات.

على العموم، هذه الملامح سوف تميز المجتمعات الأوروبية من خلال ما تبقى من عصور ما قبل التاريخ. رغم تغير أشياء أخرى كثيرة، في أزمنة وأمكنة مختلفة بين حوالي 3500 ق.م. و1500 ق.م.، تغير المجتمع الأوروبي بشكل ملحوظ ـ في جميع أنحاء القارة، وأفسح نوع واحد من عالم ما قبل التاريخ المجال أمام عالم آخر. سنكتشف الكثير من هذه التحولات في هذا الفصل (انظر الجدول الرابع والجدول الخامس)، لكن بالمختصر المفيد:

- في مواضع كثيرة، الأرض التي كانت تسيطر عليها القرى والنجوع تطورت إلى أراضٍ تسيطر عليها المقابر («أرض الموتى» بحسب ما اصطلحوا على تسميته أحياناً).
- بدأت تقاليد الدفن تضم أماكن شكلية للدفن أقيمت بعيداً عن المستعمرات، غالباً ما كانت مقابر جماعية ـ لاحقاً، بدأت المدافن تحتوي على حوائج للقبر مفصلة بحسب الجنس بحيث تضع مجموعات قيمة لشخصيات خاصة.
- توسعت المستوطنة إلى مناطق جديدة مثل الجبال الشاهقة والجزر الشاطئية الصغيرة، التي قد تدل على رعي أكثر إتساعاً كطريقة لإستغلال أماكن أخرى مختلفة بيئياً.
- أصبحت الخيول، والعربات المدولبة (مثل العربات الصغيرة ذات الدولابين) والمحاريث في الإنتاج الاقتصادي، مظهراً من مظاهر الحياة المنتشرة على نطاق واسع، كما استوعبت الأنظمة الاقتصادية رعي أكثر إتساعاً من أجل إنتاج الصوف والحليب.
- المعادن ـ النحاس أولاً، من ثمّ البرونز ـ أصبحا تقنية منتشرة على نطاق واسع، في البداية كانت مكملة وفي النهاية حلتْ محل الأدوات الصوانية إلى حد كبير. برزت أنظمة التجارة الجديدة لتعميم المعادن والأجسام المعدنية. وكان هناك تشديد متزايد في كثير من المناطق، على مظهر الفخار اللامع بصرياً.

كان علماء الآثار قد ذكروا منذ زمن هذه التحولات في هوية المجتمع. لفترة طويلة من

القرن العشرين، تمثّل التفسير المعياري بقلب الغزاة (غالباً كانوا «الهندو - أوروبيين» من السهوب الروسية) للنظام الاجتماعي في العصر الحجري الحديث[1]. مع ذلك، خطة القبائل الغازية لم تتوافق مع الأدلة جيداً. في معظم الأماكن، هناك شواهد كثيرة على الإستمرارية الثقافية أكثر من التبدل والتغير الذي حدث في عدة محطات متداخلة، والذي كان تحولاً جزئياً، ولم يكن بديلاً شاملاً وفورياً. وحتى نموذج الغزو لم يكن منطقياً كفاية من الناحية النظرية - حيث اعتمد على أفكار جامدة اختزلت هويات عرقية أساسية، وبمجرد أن نتخلى عن أفكار القرن التاسع عشر الرومانسية للمجموعات العرقية في عصور ما قبل التاريخ المشبعة بنهم وشهوة الترحال، سيفتقر هذا النموذج لأي مسبب حقيقي للهجرات الواسعة التي حصلت[2].

حاول علماء الآثار في السبعينيات والثمانينيات بإصرار على نسب هذه التحولات إلى التزايد المطرد في الظلم أو «التعقيد الاجتماعي»، لكن هذا لم يجدي نفعاً. في جزء كبير من أوروبا، هناك شواهد ضئيلة على الإجحاف الممنهج الراسخ اجتماعياً لغاية فجر التاريخ تقريباً - فضلاً عن «ازدياد الظلم»، نحن نشهدُ تحولات بين طرق مختلفة لتأسيس مجتمعات متساوية تقريباً[3].

كان الجيل السابق قد شهد محصول وفير من الآراء البديلة، وخاصة داخل علم الآثار الناطق باللغة الإنجليزية حيث النماذج العامة هي المفضلة. تمّ النظر إلى هذا التغيير على أنه تحول من إقتصاديات البستنة المحدودة إلى الاقتصاديات الرعوية المتمددة[4]، ومن «توجهات جماعية» إلى مشيخات «فردية»[5]، ومن مجتمع تنظمه الطقوس إلى مجتمع تنظمه اعتبارات المنافسة[6]، ومن «الشركات» إلى «شبكة» استراتيجية القيادة السياسية ومن عالم اجتماعي ملتف حول الأسلاف العامة إلى مجتمع لاذ في أنساب محددة[7]. ومنذ فترة ليست بالبعيدة،

---

(1) غيمبوتاس 1965؛ 1974؛ مالوزي 1989. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) هذا لا يعني بأن التنقلات، من العائلات والأفراد، لم تأخذ أحياناً المسافات البعيدة الهامة جداً بالحسبان، لكن هذا الغزو الجماعي وتنقل كافة المجتمعات يبدو من غير المرجح. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) غيلمان وآخرون 1981. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) شيرات 1981. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) رنفرو 1974. (إشارة من الكاتب نفسه).

(6) بريت وايت 1984؛ شينان 1982؛ شيرات 1984؛ رولاندز 1984؛ ثورب وريتشاردز 1984. (إشارة من الكاتب نفسه).

(7) باريت 1994؛ توماس 1999. (إشارة من الكاتب نفسه).

تمّ النظر إليه كمرحلة قطعت فيها الأفراد الطموحة مسافات طويلة عبر أوروبا لخلق مصادر جديدة للقوة والشرعية[1]. ركزت الأبحاث في العقدين الأخيرين على إعطاء المعلومات أو إنتقاد هذه النماذج العامة. كل هذا يصور عناصر التغيير في بعض الأماكن وفي محطات زمنية محددة، ولكن في الواقع أياً منها لا ينطبق على كامل مشهد التغيير.

يكمن الجسد في صميم هذه التحولات. بعيداً عن الإدعاء بشرح كافة التحولات الاجتماعية في أوروبا بين 3500 ق.م. و1500 ق.م.، نعتقدُ بأن الميزة الأساسية لهذا التغيير كانت بتشكيل روابط جديدة بين الجسد، والهوية الاجتماعية والسياسة.

توجه موجز في عصور ما قبل التاريخ

في الوقت الذي نلخص فيه التحول على مدار آلاف السنين وقارة بأكملها، لا بدّ من القول أن الإطار الزمني مفيد في هذا السياق. المصطلحات الأثرية محيرة كفاية بحد ذاتها، فهي غالباً ما تتغير مع الحدود الوطنية والتقاليد الأثرية. يقدم الجدول الثالث خطوط عريضة تقريباً - ينصب تركيزنا بشكل خاص على الفترة بين أواخر العصر الحجري الحديث والعصر البرونزي الوسيط.

الجدول 3: الإطار الزمني للأوروبيين المتأخرين

ق.م.	دول البلقان ووسط البحر الأبيض المتوسط	شرق، وسط، وغرب أوروبا	بريطانيا، اسكندنافيا
6500 - 6000	العصر الحجري المتوسط/أوائل العصر الحجري الحديث	العصر الحجري المتوسط	العصر الحجري المتوسط
6000 - 5500	العصر الحجري الحديث	العصر الحجري المتوسط	العصر الحجري المتوسط
5500 - 4500	العصر الحجري الحديث المتوسط	العصر الحجري المتوسط/ العصر الحجري المتوسط	العصر الحجري المتوسط
4500 - 4000	منتصف وأواخر العصر الحجري الحديث	العصر الحجري الحديث المتوسط	العصر الحجري المتوسط

(1) كريستيانسن ولارسون 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

4000 ـ 3500	أواخر العصر الحجري الحديث	العصر الحجري الحديث المتوسط	العصر الحجري الحديث المبكر
3500 ـ 3000	العصر النحاسي أو أوائل العصر البرونزي	منتصف وأواخر العصر الحجري الحديث	العصر الحجري الحديث المتوسط
3000 ـ 2500	العصر النحاسي أو أوائل العصر البرونزي	أواخر العصر الحجري الحديث	العصر الحجري الحديث المتأخر
2500 ـ 2000	أوائل العصر البرونزي	أوائل العصر البرونزي	العصر الحجري الحديث المتأخر/أوائل العصر البرونزي
2000 ـ 1500	العصر البرونزي المتوسط	أوائل ومنتصف العصر البرونزي	أوائل ومنتصف العصر البرونزي
1500 ـ 1000	أواخر العصر البرونزي	منتصف وأواخر العصر البرونزي	منتصف وأواخر العصر البرونزي
1000 ـ 500	العصر الحديدي/الكلاسيكي	أواخر العصر البرونزي/ العصر الحديدي	أواخر العصر البرونزي/ العصر الحديدي
500 ـ 0	الكلاسيكي	العصر الحديدي/الكلاسيكي	العصر الحديدي

بمعزل عن هواجس المصطلحات، تاريخ البنية الاجتماعية في هذه المرحلة بحد ذاته يمكن أن يكون أي شيء إلاّ أن يكون منتظماً. الشعوب التي تعيش في جماعات صغيرة ومتنقلة في الغابات، والجبال والسهول في أوروبا أعادت صياغة طرق جديدة في الحياة من جيل إلى جيل، والتحول الذي نشير إليه هنا لم يحدث بأي طريقة مركزية أو ممنهجة. في الواقع، ما يجعل منها جميعاً أكثر تميزاً هو أن التغييرات الواسعة يجب أن تنبثق من إرتباك التحديث المحلي في جميع أنحاء أوروبا. نوجز التغييرات والأحداث البارزة في الجدول الرابع (انظر أيضاً الشكل 29).

الجدول 4: الإطار الزمني لعصر ما قبل التاريخ الأوروبي المتأخر

6500 ـ 4000 ق.م.	بدأ التحول إلى الزراعة حوالي 6500 ق.م. في جنوب شرق أوروبا، وتحرك ببطء غرباً وباتجاه الشمال، ووصل إلى بريطانيا واسكندنافيا قبل حوالي 4000 ق.م. (الفصل الثالث).
4500 ـ 2400 ق.م.	بدأت الشعوب ببناء أبنية صخرية ضخمة «ميغلثية» تشتمل على مدافن جماعية ـ أول هذه الأبنية ظهر في غرب فرنسا وايبيريا بعد 4500 ق.م.، في بريطانيا وايرلندا بعد 4000 ق.م.، وفي شمال أوروبا، واسكندنافيا، وجبال الألب ووسط البحر الأبيض المتوسط بحلول 3500 ق.م.. ازدهرت حجرات الأبنية الميغلثية في العديد من المناطق حتى حوالي 2000 ق.م..
أوائل ومنتصف الألفية الرابعة ق.م.	أولى التجارب المعدنية (لا سيما النحاس) كانت في معظم مناطق دول البلقان والبحر الأبيض المتوسط، الاستخدامات الشائعة هي المشابك، والقلائد والفؤوس.
3300 ـ 2000 ق.م.	ظهرت سلسلة مجموعات جديدة اقتضت دفن الناس بشكل فردي في قبور منفردة مع مجموعة حوائج شخصية وكؤوس للشراب ـ مجموعة قوارير كروية الشكل في شمال وسط أوروبا (3300 ـ 2800 ق.م.)، مجموعات ثقافة كوردد وير والقبر الواحد[1] في شمال ووسط أوروبا واسكندنافيا (3000 ـ 2400 ق.م.)، والأواني الأسطوانية في وسط وغرب أوروبا (2400 ـ 2000 ق.م.).
حوالي 3300 ـ 3000 ق.م.	عاش ومات «رجل الجليد» في وديان جبال الألب على طول الحدود الإيطالية النمساوية.
أوائل الألفية الثالثة ـ أواخر الألفية الرابعة ق.م.	أول استخدام للمعادن على نطاق واسع (لا سيما النحاس) كان في معظم مناطق شمال جبال الألب، المواد الشائعة هي المشابك، والقلائد، والخناجر والفؤوس.
حوالي 3000 ـ 2000 ق.م.	ظهور شواهد القبور (تماثيل بشرية بالحجم الطبيعي) التي تمّ اكتشافها في تقاليد محلية لحوالي اثنا عشر تمثالاً عبر أوروبا من إسبانيا إلى أوكرانيا ـ معظم التقاليد صارت بالية بحلول 2000 ق.م..
حوالي 2000 ـ 1800 ق.م.	التحول إلى علم المعادن الموسع اعتمد على البرونزي في معظم المناطق، مع مجموعة واسعة من المواد بما فيها السيوف القصيرة وأحياناً الدروع.
2000 ـ 1200 ق.م.	مجتمعات القصر[2] (الحضارة المينوسية[3] والموكيانية[4]) نشأت في الحضارة الايجية[5] ومجموعات الشرق الأدنى المتحضرة.
من 2000 ق.م.	**التقاليد المنتشرة لمقابر العصر البرونزي الكبيرة لمدافن أفراد لهم مكانة اجتماعية رمزية، غالباً ما تكون مع روابي ترابية (تلة صغيرة) فوق القبور ـ مدافن متباعدة مسرفة مثل لوبينغن (ألمانيا) وبوش بارو (انجلترا) تظهر الاستغلال السياسي للعرض.**

600 و1400 ميلادي، أو بين 1700 و1900 ميلادي. في كل مرحلة زمنية كانت تتحرك فيها المجموعات البشرية، كان يتم إبتداع تحديثات في النظام السياسي، وتغير في الممارسات الاقتصادية، بالإضافة إلى نشوء معتقدات جديدة. لكن كل هذه الأمور حدثت عبر سلسلة تغييرات متواصلة ومتدرجة، وأياً منها غير كافٍ لوصف، ولو شرح أقل من ذلك، الاختلافات الثقافية بين ما بعد أوروبا اليونانية والقرون الوسطى الأوروبية العليا. أو بين عصر التنوير في أوروبا وأوروبا في العصر الصناعي. بالمقابل، ما نراه في عصور ما قبل التاريخ الوسيط ما هو إلاّ تحول نوعي من نمط واحد لعالم ما قبل التاريخ إلى نمط مختلف كلياً.

الحياة والموت، 3500 إلى 1500 ق.م.

إذن، كيف تغيرت المفاهيم حول الجسد نفسه من خلال هذه التحولات؟ في هذا القسم، ننظر في أربعة جوانب لعملية التجسيد وكيف تغيرت بين 3500 و1500 ق.م. ـ معاملة الجسد في حالة الموت، وإختراع الأسلحة كأطراف إصطناعية ورموز مميزة بحسب الجنس، واستخدام المعادن لإستكمال وتزيين الجسد، والطريقة التي قُدمّ فيها الجسد في الفن.

دروب الموت

الميغاليث، الذاكرة والمكان: تخليد الأرض بالصروح التذكارية

من الأنسب البدء بالمدافن والأرض. كما رأينا في الفصل الثالث، بالنسبة لمعظم العصر الحجري الحديث في أوروبا حتى حوالي 4000 سنة ق.م.، عاش معظم البشر على أراضٍ حددتها المستعمرات ـ التلال، والقرى المُحاطة بالخنادق ومجموعة من البيوت الطولية، لكن من الصعب التعميم فيما يخص المدفن. أحياناً كانت تصوّر ممارسات الدفن في العصر الحجري المبكر على أنها تتألف في المقام الأول من مدافن فردية بسيطة ـ صورة مأخوذة بشكل أساسي من مقابر الفخار الطولي. ومع ذلك، كما ناقشنا في الفصل الثالث، كانت الصورة عبر أوروبا أكثر تنوعاً. حتى ضمن حضارة الفخار الطولي كان هناك عدة طرق أخرى للتعامل مع الموتى[1]، وهناك مناطق تمّ التحقق منها بشكل جيد مثل اليونان حيث لا نزال عاجزين عن فهم كيف كان يتم التخلص من معظم البشر عند الموت. من السهل التعميم على ما لم تكن عليه دروب الموت، لكنها لم تكن بارزة ـ حتى أنه لم تكن هناك محاولات قبل

(1) هوفمان وويتل 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

4500 سنة ق.م. لتمثيل الموتى في الأرض بشكل مرئي، وحتى أنها لم تصبح مألوفة إلى ما بعد 4000 سنة ق.م.. ولم تكن هناك مدافن للإحتفاء بمنزلة الفرد، أو لإحياء ذكرى شخصيات بارزة وتخليد ذكراهم[1]. بل يبدو أن النيّة كانت بالعموم هي ترك رُفات الموتى تعود إلى الأرض والقرية التي عاشوا فيها، من أجل نسج الزمن والذاكرة الذاتية لحياة الفرد رجوعاً إلى التاريخ البعيد للجماعات.

تغير الدفن في بعض الأماكن بعد حوالي 4000 سنة ق.م.، أوضح ميزة هي ظهور المقابر المشيدة بعيداً عن المستعمرات. أصبحت القرى أقل وضوحاً من الناحية الأثرية، في العديد من الأراضي في جميع أنحاء أوروبا، كما أن أرض الإنسان أصبحت مُحددة من حيث الموتى ـ لذا الكثير من المجموعات الأثرية في هذه الحقبة حددتها مواقع الدفن. العديد من هذه المقابر المنتشرة في البحر الأبيض المتوسط تحتوي على مدافن جماعية في قبور في الجروف الصخرية أو في الكهوف.

يشمل هذا التحول بالنسبة لمعظم أوروبا الغربية، الصخور الضخمة (الميغلثية) (الشكل 30) ـ حيث بُنيت حُجرات القبور من عوارض صخرية ضخمة وعادةً ما تُغطى بصخرة أو ركام ترابي (في بعض المناطق، بُنيت حجرات القبر الخشبية أو الترابية وغُطيت بتلة رملية ـ جاء التأثير متشابه لحد كبير). تمّ اكتشاف الصخور الضخمة في وقت مبكر جداً في غرب فرنسا من حوالي 4500 سنة ق.م.[2]، التي انتشرت كثيراً وعلى نطاق واسع بعد حوالي 4000 سنة ق.م.، ووصلت ذروتها بين 3500 و2500 ق.م.[3]. امتد تشييد القبور الميغلثية إلى كلا المنطقتين التي كانتا في السابق ولمدة طويلة في العصر الحجري الحديث، مثل ألمانيا، وايبيريا ومعظم فرنسا، والمناطق التي كانت فقط تختبر التحول في العصر الحجري الحديث، مثل الدانمارك،

---

(1) بالمثل، المدافن التي رأيناها في العصر الحجري الحديث والعصر الحجري المتوسط في الفصل الثالث لم تكن حول منزلة الفرد، بل حول كشف العلاقة بين البشر، والأشياء، والحيوانات، والأماكن. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) سكار 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

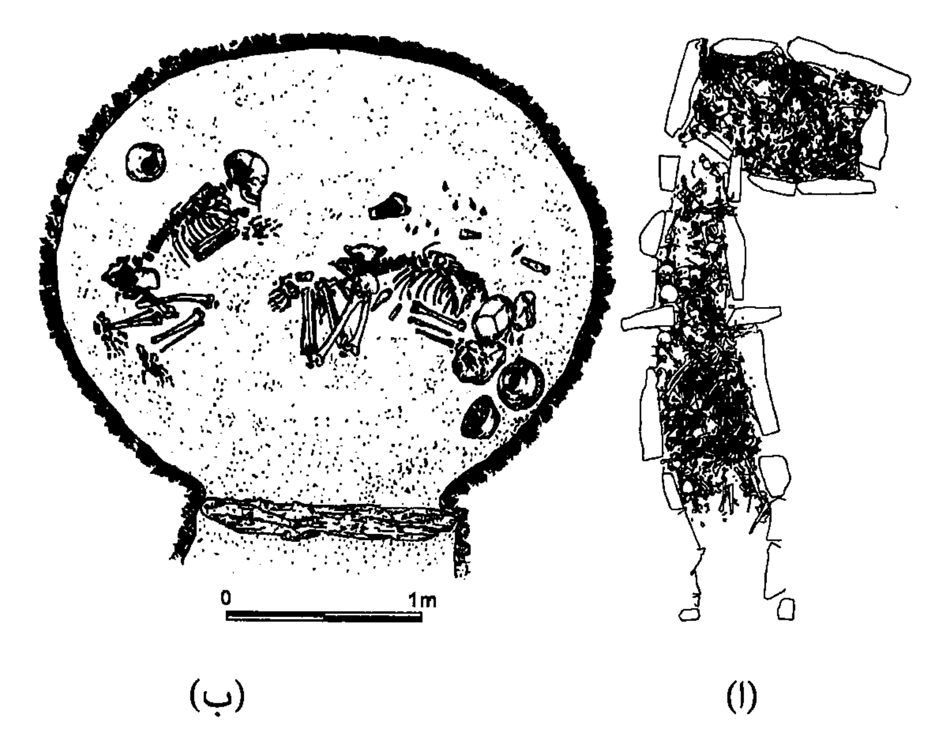
(3) أعمال البناء ثابتة بالتأكيد من خلال هذا العصر الطويل جداً، مع ذلك في بريطانيا، على سبيل المثال، الأبنية الصخرية (الميغلثية) استمرت حقيقة بعد 3800 ق.م.، وعلى الرغم من أنها امتدت إلى الربع الأخير من تلك الألفية، إلاّ أن أياً منها لم يشيد بعد 3000 ق.م. (ويتل، وهيلي، وبايلس 2011). هذه التواريخ قورنت بشكل واسع مع الصخور الضخمة لثقافة (TRB) أو (ثقافة فونيل بيكر) في شمال أوروبا (ميدغلي 2008). في أماكن أخرى، (مثلاً، بريتني، انظر سكار 2011)، باشروا بفترة أبكر، واستمروا في أماكن أخرى (مثلاً، مالطا، انظر سكيتس 2013) بعد هذا التاريخ. (إشارة من الكاتب نفسه).

والسويد، وبريطانيا، وايرلندا وجنوب فرنسا. غالباً ما يساوي علماء الآثار بين الميغلثية والقبور الجماعية بطرق جديدة لدمج المادة الجسدية وهويات الموتى. كما نظرت إليها الكثير من التفاسير التقليدية كأماكن انكشفت فيها الأجساد بالفعل للعناصر وانفصلتْ عنها، وتم نقلها لتودع في مكان آخر. من هذا المنظور، يمثل القبر فقط اختلاط الأسلاف المجهولة، على النقيض من التركيز الملموس على المدفن الفردي سابقاً ولاحقاً في أوروبا، رغم أن هذا يسيء لطبيعة التغيير. لا تشمل المقابر الجماعية بالضرورة الخليط المفتعل للأجساد الفردية بعد تعرضها للإجتلام، فالإيداع الثانوي للأجساد المدفونة سابقاً كان يتم في مكان آخر أو ضمن ممارسات مختلفة. عندما يكون هناك تحليل جيد لشعائر الدفن داخل المقابر الجماعية[1]، غالباً ما يكون واضحاً أن معظم أو كل البشر المدفونة في القبور قد تمّ إيداعها كأجساد كاملة، واحداً تلو الآخر بالشكل الذي ماتوا فيه ـ بعد ذلك يتمّ العبث بعظامهم بالإضافة إلى أنها تختلط بعظام الأجساد المودعة لاحقاً[2]، رغم أن هذا قد تمّ بطريقة هادفة ومدروسة في عدة مناسبات ارتبطت مع بعض التجميع لرفات البشر المفككة الآن، لكنه ليس مختلفاً بشكل جذري عن شعائر الدفن السابقة في بعض المناطق. علاوة على ذلك، هناك أدلة متراكمة حول ممارسات بديلة مثل المدافن الثانوية، والإحتفاظ ونشر عظام الموتى المنتقاة في أنواع المجموعات التي ركزنا عليها في الجزء الثاني من الفصل الثالث ـ مجموعات كانت من العصر الحجري الحديث بتعبير آخر، لكنها لم تشيد الصروح الصخرية الضخمة[3]. قبل وبعد بناء الصروح الصخرية الضخمة (الميغلثية)، من الواضح أن جسد الإنسان في حالة الموت، وعلى الأرجح في الحياة، لم يكن محدوداً أو محصوراً بوضوح، بل بالأحرى هو أشبه بشيء دخل إليه مواد متعددة خلال جميع مراحل الحياة، وتخلى عن الكثير من هذه المواد ليتم معالجتها بعد الموت.

(1) في حالة بريطانيا، انظر، على سبيل المثال، سميث وبريكلي (2009) وفولر (2010). (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) بنسن وويتل 2007؛ سافيل، وهوول وهويل 1990؛ سكار 2011؛ وتيل، وهيلي وبايلس 2011. هذا لا يقودنا إلى نكران أن المدافن الثانوية حصلت عرضياً في بريطانيا، على سبيل المثال، العربة الطويلة لـفوسل لودج (وايسوسكي، بايلس وويتل 2007)، أو غالباً في بعض المناطير (الدولمنز) الاسكندنافية وممرات القبور (ميدغلي 2008). (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) هوفمان وويتل 2008؛ روب 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 30: مدافن الألفية الرابعة ق.م.. (أ) قبر في الجروف الصخرية جماعي، مجموعة رينالدون، وسط أوروبا (مياري 1995 ـ تمّ النسخ بتصريح من مونيكا مياري). (ب) حجرة قبر صخرية ضخمة (ميغلثية)، هازيلتون شمال انجلترا، الحجرة الجنوبية (بعد سافيل، هوول وهويل 1990، الشكل 105، حقوق النشر محفوظة لـ«التراث الإنجليزي»).

التغيير الحقيقي الذي وسمته الميغلثية، له علاقة بالأرض وليس مع الموتى. تصبح المستوطنة في العديد من المناطق في أوروبا، أكثر مواربة بعد هذا الطرح. ربما يكون هذا قد ارتبط بالتغييرات في طريقة استغلال الأرض اقتصادياً، حيث استُغلتْ مناطق جديدة مثل المرتفعات (الأنجاد)، ربما على صعيد الحياة الرعوية بشكل مكثف ـ جدلات المغزل (أوزان حجرية أو طينية استُخدمت في غزل الصوف أو ألياف الكتان وتحويلها إلى خيوط) أصبحت موجودات شائعة، وتشير إلى أن المنسوجات أصبحت أكثر شيوعاً وهامة ثقافياً. هذا التمدد بالاقتصاد، ربما استهدف بالمقابل، البشر الذين حددوا أنفسهم بحيز مكاني أوسع وشبكة اجتماعية بدلاً من تحديدها بقرية أو بيت معين. من هنا، وغالباً للمرة الأولى، أصبحت المقابر بارزة. نقطة التحول الحقيقية إلى القبور الصخرية والمقابر القائمة بذاتها كانت من أجل توفير نوع جديد مرئي تماماً، «ملاذ لا يُنسى للأرض الاجتماعية[1]». كان التأكيد الجديد على أماكن الدفن المرئية المستقلة عن المستعمرات ما هو إلاّ جزء من تخليد الأرض بالنُصب

(1) كمينغز وويتل 2004؛ روب 2007؛ سكار 2011؛ تيلي 1994. تمّ تصوير هذا التحول في محطات من التسلسل الأثري، مثلما هو الحال في شمال أوروبا حيث أُقيمت روابي طويلة مباشرة فوق مواقع الاستيطان القديمة (ميدغلي 2008، 13). (إشارة من الكاتب نفسه).

التذكارية التي انتشرت في جميع أنحاء أوروبا من نهاية الألفية الخامسة ق.م. فصاعداً[1]. هذه هي الحقبة التي بدأنا نشهدُ فيها عمل ملتزم بالإستثمار في الأرض مع أهمية تاريخية من خلال وسائل أخرى، وخصوصاً آثار الطقوس غير الجنائزية مثل «معابد» مالطا[2] الصخرية (المغليثية)، والفن الصخري[3] وشواهد القبور[4]، والمنحوتات التذكارية البشرية في الصخر التي نُصبت بحد ذاتها في كثير من الأحيان في مواقع الدفن المعنية (انظر النقاش التالي). إلى الحد الذي شملت معه هذه الصروح التخليدية أفكار حول الجسد البشري، وربما ركزت على التماثل المكافئ للحجر، كمادة، مع الحفاظ على استمرارية جوهر أسلاف البشر. تماماً كالمعادلة المجازية التي تجعل من الحجر ملائماً بشكل خاص للأبنية المتعلقة بالموت[5].

الألفية الثالثة ق.م.: مدافن فردية مع أدوات معتبرة

موجة ثانية من التغيير ـ تشكل أهمية قصوى لتاريخ الجسد ـ حصلت بعد 500 إلى 1000 سنة. حصلت في بعض الأجزاء، وليس في جميع أنحاء أوروبا بشكل متسق، ولكن بحوالي 2000 ق.م. كانت الطبيعة العامة للدفن قد تغيرت. هذا التغيير يمكن رصده مع ظهور مدافن فيها أطقم لحوائج القبر تعبّر عن هوية الشخص المتوفى. أسس هذا التطور في أجزاء كثيرة من أوروبا، لفكرة الهدف من الدفن بطريقة استمرت عبر العصر الحديدي وصولاً إلى نهاية عصر ما قبل التاريخ.

الموقع التقليدي لرصد هذا التحول من الناحية الأثرية نجده في سلسلة من الجماعات التي تعيش في أنحاء أوروبا، بدأت في القرون القليلة الماضية من الألفية الرابعة ق.م. في بولندا والمناطق المجاورة مع ما يسمى «مجموعة القوارير الكروية». هذه الجماعات معروفة من مقابر المدافن الفردية المصحوبة بتشكيلة مكررة من حوائج القبر بما فيها الجرار وكؤوس الشراب، والأسلحة والحُلي. بعد عدة قرون، وفي أوائل الألفية الثالثة ق.م.، امتدت مدافن مشابهة مع جماعات «فخار الحبال» (ثقافة كوردد وير)، باتجاه الغرب وصولاً

---

(1) ويتل 1996. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) ايفانز 1971؛ مالون وبخرون 2009؛ سكيتز 2011. (إشارة من الكاتب نفسه)
(3) شيينديل وتاكون 1998؛ تشي توهيغ 1981. (إشارة من الكاتب نفسه)
(4) روب قبل 2009. (إشارة من الكاتب نفسه)
(5) باركر بيرسون وراميليسونينا 1998؛ تيللي 2004؛ 229. (إشارة من الكاتب نفسه).

إلى سويسرا وفرنسا[1]، وتمثل جماعات «القبر الواحد» أو «فأس المعركة» رواية البلطيق. المجموعة الأخيرة المماثلة، هي ثقافة «بيل بيكر»، التي نشأت منذ حوالي 2400 ق.م. وتمّ اكتشافها عبر وسط وغرب أوروبا، من هنغاريا إلى إسبانيا ومن اسكندنافيا إلى صقلية. تنتشر ثقافة بيل بيكر عادةً على أعتاب العصر الحجري الحديث أو العصر النحاسي وأوائل العصر البرونزي. تأخذ ثقافة بيل بيكر مجراها إلى حد كبير داخل المجتمعات قبل الحالية ومن التقاليد الفخارية، والظواهر الأثرية الثلاث تمثل التبني المحلي الذي يرتبط معها بأشياء وممارسات مشتركة على نطاق واسع أكثر من كونها تمثل الجماعات المهاجرة كما كان يُعتقد في السابق[2].

التحول الذي مثلته هذه الجماعات هو بالأساس تحول في التعامل مع المدفن - ليس مصادفة أن علماء الآثار قد سموا هذه الجماعات نسبة إلى معظم حوائج قبورهم النموذجية، لكن التحول لم يكن بالانتقال إلى المدفن الفردي بحد ذاته. كما رأينا، حيث كان المدفن الفردي شائعاً تماماً في القبور الصخرية الجماعية قبل ظهور ثقافة كوردد وير وثقافة بيكر[3]. من ناحية أخرى، كان من الشائع عبر أوروبا، لثقافة كوردد وير وبيل بيكر دفن موتاهم وذلك بإدخالهم داخل القبور الجماعية السابقة[4]. وفي جميع أنحاء حوض البحر الأبيض المتوسط الأوروبي، من قبرص إلى إسبانيا، كان قد اكتشف نوع حوائج القبر التي تدل على هوية صاحبها والتي تجسد خصائص مدافن ثقافة كوردد وير وثقافة بيل بيكر من حوالي منتصف الألفية الرابعة ق.م. بالإضافة إلى مدافن من المقابر الجماعية التقليدية في العصر النحاسي[5].

النقطة الحقيقية اللافتة في هذه التطورات أنه، ولأول مرة، يُستخدم المدفن للتأكيد على الهوية الشخصية للميتْ وليس على بعض الجوانب الأخرى لموته أو موتها. بالإضافة إلى ذلك،

---

(1) شينان 1993. (إشارة إلى الكاتب نفسه).

(2) كوهرينغ 2011؛ شينان 1982؛ 1993؛ فاندر ليندن 2006؛ قبل 2007؛ بعد 2007؛ ويتل 1996. (إشارة إلى الكاتب نفسه).

(3) علاوة على ذلك، التعامل مع الجسد في هذه القبور هو أيضاً معقد في كثير من الأحيان أكثر مما يتضمه على الأغلب مصطلح «المدفن الفردي»، مع المدافن المتعددة، التلاعب بالجثة، الدخول بعد الدفن لإزالة العظام وهكذا دواليك، بعيداً عن المألوف (بروك قبل 2006، 2009؛ غيبسون 2004). (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) باريت، وبرادلي وغرين 1991؛ برادلي 2000؛ 2007؛ غرين 2000؛ هنشل 1972؛ ميدغلي 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) لانتينغ وفان دير والس 1976؛ نييدهام 2005؛ فاندر ليندن 2006؛ قبل 2007؛ بعد 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

تمّ بناؤها أو الإشارة إليها من خلال التجميع الحثيث للأشياء المادية التي أفادت بأن المتوفى قد كان، وربما لا يزال، شخص له كيان. أخيراً، على الرغم من أننا لا نقصد أن نلمح إلى أن معالجة الموت قد لّخصت بالضرورة كافة جوانب هوية أحدهم، لكن يبقى من المحتم أن مجموعة محددة ونمطية من الشخصيات المعتبرة تمثلت في الموت.

بين حوالي 3500 و1500 ق.م.، كانت تُدفن الناس مع ثلاثة أنواع رئيسية من المواد. الأول الأواني الفخارية. ولم يكن هذا اختياراً عشوائياً للأواني التي يستخدمها الناس في حياتهم اليومية، بل عادةً ما تضم دوارق، وزبديات وكؤوس للشراب مثل الأواني الإسطوانية (بيكر)، التي تستوعب 0.5 ـ 1 لتر وتكون مزخرفة بالكامل[1]. هذه المجموعة المتجانسة لأنواع خاصة من القدور تشير إلى سياقات محددة، أهمها العيش المشترك أو التعايش، والأكل والشرب معاً كطريقة لتشكيل روابط اجتماعية بين مجموعة متساوية. ثانياً، كلاً من الرجال والنساء دُفنوا مع الحُلي، منها المشابك، والأساور، والخرز (ربما معلقة على القلائد) والأزرار. قد تكون الحلي مصنوعة من المعدن، أو الحجر مثل الكهرمان الأسود أو العظم ـ في بعض الأماكن، كان الحصول عليها ربما يحتاج إلى الإشتراك في شبكة تبادل تجارية خارجية. تشير هذه المواد إلى قلق متصاعد حيال المظهر وطريقة عرض الأشياء التي تعزز أو تميز جسد بعينه. أخيراً، دُفنت الناس مع الأسلحة. رغم أن المرء يمكن أن يعتقد بأن، في بعض الحالات، الفؤوس والسكاكين النحاسية الصغيرة، البرونزية أو الحجرية كانت أدوات لغايات عامة بدلاً من السلاح، لكن هذا الاعتقاد لا ينطبق على فؤوس المعركة المتخصصة المُكتشفة في دول البلطيق، أوروبا (الشكل 31)، فقد تمّ اكتشاف الخناجر الصوانية المقشرة بإتقان في ايبيريا، وإيطاليا، فرنسا واسكندينافيا، كما اكتُشفت رؤوس السهام وواقي معصم الرماة مع العديد من المدافن التي تعود لثقافة بيكر.

(1) في بعض المناسبات في بريطانيا، صُنعت هذه خصيصاً لتوضع في القبر (بوست 1995). (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 31: تجميع من الثقافة المادية المرتبطة مع قبر مجموعة «فأس المعركة»، الدانمارك (الحقوق محفوظة للمتحف الوطني الدانماركي).

ما نوع هذه الشخصيات الاجتماعية التي تساعد هذه المواد على خلقها؟ حوائج القبر لها مرجعية بسيطة لمعظم نشاطات الحياة اليومية مثل صناعة الأشياء، والزراعة، أو الطبخ أو رعاية الحيوانات. كانت هذه النشاطات هامة ولكنها ليست جزءاً من الشخصيات المحددة المشار إليها في المدفن. (سنناقش الأسلحة والجنس في هذا الفصل لاحقاً). عزى علماء الآثار المدافن الفردية مع حوائج القبر لصعود «ظهور الفرد»[1] ـ وهذا من المضحك، على اعتبار كيف أن الهويات النمطية وغير الفردية كانت مندمجة ومتورطة بهذا[2]. وعلى الرغم، من أن مثل هذه العرض غالباً ما احتوى على مواد غريبة وورث قدرة على المنافسة، فلم يكن الأمر متمحوراً حول الثروة أو الإقصاء السياسي بحد ذاته ـ نادراً ما احتوت حوائج القبر على أي شيء لأنها في الغالب لم تكن بمتناول القدرة الاقتصادية لمعظم البالغين داخل الجماعة، وإن حجم التنوع في حوائج القبر يكون بالعادة ضئيلاً. فيما لو كانوا يتنافسون، (في مرحلة شينان السعيدة) فهم كانوا «يتنافسون من أجل المساواة»[3]. لكن هذا النوع من العرض السياسي أسس قاعدة لعرض الظلم لاحقاً في العصر البرونزي. تراوح عرض الحالة السياسية للتعامل مع المدافن في العصر البرونزي من قيادة[4] محلية معتدلة نسبياً إلى مدافن فاحشة الثراء

(1) رنفرو 1973؛ 197؛ شينان 1982. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) من أجل نقد شامل «لظهور القصة الفردية»، انظر جوانا بروك (2004؛ قبل 2006؛ بعد 2006؛ 2009). (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) شينان 1982. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) على سبيل المثال، انظر دراسة في أوائل العصر البرونزي الهنغاري لـ أوشي (1996). (إشارة من الكاتب نفسه).

تحت ركام هائل من التراب[1] (مثلما في ليوبيينغن، ألمانيا، ولي كي مال في بولندا، وبوش بارو في ويسكس، انجلترا وتوبو داغوزو في إيطاليا ـ أما في اليونان فإن القبور العامودية[2] التي تمثل المرحلة المبكرة جداً في الحضارة الموكيانية هي بوضوح جزء من هذا النموذج). لكن مثل هذه المدافن التفاخرية غالباً ما كانت، وبشكل مفاجئ، غير مصحوبة بمستوى مماثل من عدم المساواة في الحياة، ومن الواضح أن الهيكل السياسي الهرمي مال لأن يكون هشاً وقصير الأجل[3]. الرسالة العامة حول السياسة والجسد التي نستخلصها من هذه المدافن هي بروز منطق الشخصانية السياسية المستمرة أبداً عبر الظروف التي كانت هامة لمصادقة الموتى عليها، وكانت هذه الشخصانية قد وجدت أو تمّ التعبير عنها من خلال العرض الجسدي والممارسات الجسدية مثل الشرب. عرضَ الجسد الفاني العلاقات التي تشكّل منها، والارتباطات، وإمتداداته المادية المنتظمة وارتباطه مع الآخرين، والأماكن والعوالم[4].

التمثيل: ظهور الجسد المعياري

في هذا النظام الجديد للأشياء، ما الذي حدث للجسد من الناحية المفاهيمية؟ لحسن الحظ، لدينا الكثير عن فن ما قبل التاريخ في أواخر العصر الحجري الحديث، والعصر النحاسي والبرونزي الذي سيساعدنا على الإجابة على هذا السؤال.

التغيير الأكثر وضوحاً هو ذلك التحول الشامل في الأنواع. التماثيل الطينية الصغيرة التي جسدت خصائص دول البلقان ووسط حوض البحر الأبيض المتوسط في العصر الحجري الحديث تلاشت عموماً جنباً إلى جنب مع تقاليد الحياة الريفية التي شكلوا جزءاً منها. من المثير للإهتمام، حصول كافة الإستثناءات على طول أطراف أوروبا ـ قبرص، وجزر أيجيه، ومالطا، وسردينيا وجنوب ايبيريا. بالتوازي مع التطورات المستقلة، شكلت معظم هذه الاستثناءات طوق نجاة لتماثيل العصر الحجري الحديث التي ركزت على شكل المرأة إضافة إلى تطورات الألفية الثالثة ق.م. من الملاحظ في المادة والأسلوب، وجود تحرك أكبر نحو النحت، غالباً في الصخر أكثر منه في الطين، بالإضافة إلى تزايد التصويرية. ولكن في أماكن أخرى من أوروبا،

---

(1) كينلن 2008؛ رنفرو 1973؛ شيرات 1994. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) القبور العامودية، نوع من المدافن مستطيل غائر، يحتوي على أرضية من الحصى، جدران من أنقاض البناء وسقف من الألواح الخشبية. (المترجم).

(3) بروك بعد 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) بروك 2004؛ 2009. (إشارة من الكاتب نفسه).

احتاجوا على الأقل 2000 سنة حتى عودة ظهور التماثيل الطينية الصغيرة، وعندما فعلوها، كانوا قد وصلوا إلى بيئة مختلفة كلياً وبمواضيع مختلفة ـ غالباً تماثيل برونزية صغيرة لذكور، ربما تعود لمحاربين كما هو الحال في التماثيل البرونزية في سردينيا[1]، أو كانت لرجال، أو نساء، أو حيوانات أو لعربات حربية صغيرة كما في موقع فاردال من أواخر العصر البرونزي الدانماركي[2].

في حين أنه في الألفية الرابعة ق.م.، كان هناك نوعان من الفن المولج بالأرض ـ الفن الصخري (الجدول 5) وشواهد القبور. يجري الفن الصخري في مواقع مفتوحة، والكهوف وفي المقابر الميغليثية (الشكل 32). يتألف معظم الفن الصخري في كافة الأوضاع من زخارف هندسية أو تجريدية بسيطة مثل الدوائر، أو الصلبان أو أشكال حلزونية، لكن كمية معقولة منها، خارج تلك الأماكن مثل بريطانيا وايرلندا، كانت تصويرية. على عكس الفن الصخري في العصر الحجري القديم، شكل الإنسان كان أكثر بروزاً وتقريباً معترف به كإنسان بوضوح، حتى عندما يكون تصويرياً. وإن يكن بشكل ملحوظ فمن الصعب تأريخ الفن الصخري بدقة، ولا يمكننا سوى تحديد تطور عام جداً. قبل حوالي 3000 سنة ق.م. عندما تمّ تصوير الرجال، كانوا بالعموم يصطادون ـ حيث كان القوس هو السلاح الحتمي الوحيد، وربما النساء كنّ يرقصن عندما تم تصويرهن، كما تم تصوير أشكال مجسمة شبيهة بالحشرات (أحياناً ما تسمى خطأً بمجسمات «أورانتي» أو «الصلاة») من دون أي إشارة واضحة على الجنس. في القبور البريتونية، نجد صورة مجسمة غاية في التصويرية، ربما لامرأة، أحياناً ما توضع على الجدار الخلفي لحجرة القبر الرئيسية، وأحياناً ما تُزين قبور الألفية الثالثة في حوض باريس وبريتاني بثديين مدموجين مع ما يبدو أنها قلائد[3].

الجدول 5: مجموعة من التصويرات تتضمن صوراً مجسمة في الفن الصخري والفن الميغليثي في عصر ما قبل التاريخ الأوروبي. (ننوه إلى أن التواريخ هي تقريبية مثل الفن الصخري الذي يصعب تأريخه ـ الجدول يستبعد الفن في شمال اسكندينافيا وروسيا اللذين أبدعهما أساساً مجتمع الصيد وجمع الثمار)[4].

---

(1) فيلا غريغوري 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) برونستد 1940، 310. (إشارة من الكاتب نفسه).

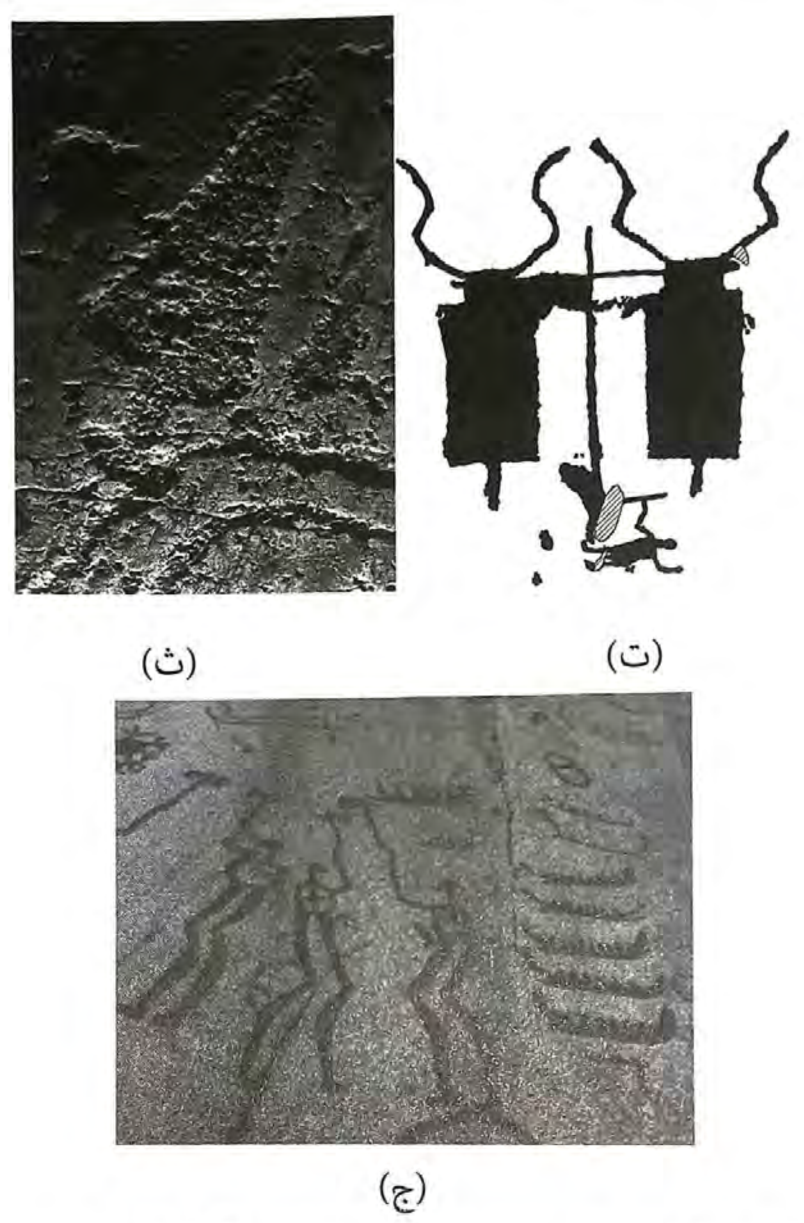
(3) شي توهيغ 1981. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) يمكن العثور على المراجع التي تناقش هذا الفن في مواقع مختلفة بما فيها ـ بالنسبة إلى ايطاليا، غراز يوسي

ق.م.	المنطقة	المواضيع الغالبة
5000 ـ 4000	بورتو باديسكو، ايطاليا، فن الكهوف المشرقي، اسبانيا قبور بريتون الميغليثية	الصيد (ذكور)، تمثال لأنثى، بصمات اليد، الصيد، الرقص، القتال، نشاطات بشرية متنوعة، حيوانات، زخارف هندسية، الفؤوس، قرون الماشية، ربما كائنات أنثوية مجسمة
4000 ـ 3000	فن الكهوف كُلي التخطيطي، اسبانيا، حوض باريس، فرنسا، قبور سردينيا في العصر الحجري الحديث	تماثيل بشرية (أحياناً مُلقاة على الأرض أو مشوهة). حيوانات، تماثيل نسائية، قرون الماشية
3000 ـ 2000	فالكامونيكا، ايطاليا	خناجر، غزال، تماثيل بشرية، حلزونات
2000 ـ 1000	جبل بيغو، فرنسا، جنوب اسكندينافيا	تماثيل ذكورية، ثيران، محراث، أسلحة، مشاهد كونية، قوارب، ذكور، أسلحة، حيوانات
1000 ـ 0	فالكامونيكا، ايطاليا	زخارف هندسية، تماثيل محاربين، مشاهد الصيد

(ب) (أ)

(1974)؛ بالنسبة إلى جبل بيغو، دي لوملي (1976)؛ كولز (2005) عن جنوب اسكندينافيا؛ سكار (2008) عن فرنسا؛ فيلا غريغوري (2007) عن سردينيا وتشي توهيغ (1981) وسانكهيدريان (2005) لمراجعة الفن الصخري. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 32: أشكال بشرية في الفن الصخري. (أ) صورة مجسمة لأثداء من تريسي، قبر ميغليثي، بريتني (شي توهيغ 1981، الشكل 149 ـ نسخ بتصريح من اليزابيث شي توهيغ ومطبعة جامعة أوكسفورد). (ب) صورة لامرأة من رازيت 28، قبر ميغليثي في حوض باريس، فرنسا (شي توهيغ 1981، الشكل 195، نسخ بتصريح من اليزابيث شي توهيغ ومطبعة جامعة أوكسفورد). (ت) أسلحة من فالكامونيكا، إيطاليا (صورة بتصريح من هاميش بارك). (ث) حراثة في مونت بيغو، فرنسا (بعد دي لوملي 1976 ـ الشكل 72 ـ أعادت رسمه فيكي هيرنغ). (ج) ذكور، أسلحة وقوارب في تانوم، السويد (تصوير: هاريس).

أثناء الألفية الثالثة ق.م.، دخلت الأسلحة إلى المخزون ـ على سبيل المثال الخناجر والمطارد[1] ـ في الفن الصخري لجبال الألب. كانت الفؤوس معروفة من القبور البريتونية مثل

(1) الفؤوس لها تاريخ طويل بارز في الفن الصخري، يعود وجودها في القبور البريتونية إلى الألفية الخامسة، على سبيل المثال، هذه الأسلحة، مع ذلك، أقل وضوحاً إذا ما أردنا فهم المصطلح اليوم، عوضاً عن ذلك، كانت

جزيرة غافيرينيس، ويُظهر التصوير الضوئي الحديث لأطلال ستونهينغ[1] أن بعض الأوابد الصخرية المنتصبة هناك كانت أيضاً مزخرفة بالخناجر والفؤوس. غالباً ما تُعرض هذه على أنها تماثيل قائمة بحد ذاتها، ولكن عندما تُربط مع شكل الإنسان بحسب جنسه، فهي غالباً ما تكون ذكراً. في وقت قصير لاحقاً، في جبل بيغو، فرنسا، شكّلت الأسلحة والفؤوس العناوين الرئيسية للذكورية. ثانياً، كانت الذكورة في جميع أنحاء جنوب اسكندينافيا، هي العنوان الرئيس في الفن الصخري في العصر البرونزي، وارتبطت بالقوارب، والأسلحة والحيوانات. يُظهر الفن الصخري الاسكنديناڤي محاربين مسلحين، ومُشاة، ومقاتلين على صهوات الخيل، وفي القوارب وفي معارك مع بعضهم البعض. فالرسومات في الأعمال المعدنية الاسكنديناڤية تصور المحاربين[2]. أشكال جديدة من التماثيل البرونزية الصغيرة تُظهر رجال مسلحين بالمثل من سردينيا. على الرغم من أن التماثيل الأنثوية لم تكن غائبة تماماً، لكنها أقل شيوعاً عن عصر ما قبل التاريخ المبكر.

النوع الآخر الجديد هو شواهد القبور (الشكل 33). شواهد القبور هي تقريباً تماثيل بالحجم الطبيعي للبشر ـ مصنوعة من بلاطات مستوية، وغالباً ما تكون مربعة، أحياناً تبدو أشبه بصخرة كبيرة تلعب بورق اللعب[3]. يعود تاريخها بمعظمه إلى ما بين 3000 و2000 سنة ق.م.، يرافقها القليل من الأجزاء الأساسية المستمرة بعد هذا التاريخ. ظهرت شواهد القبور في جميع أنحاء أوروبا من أوكرانيا إلى ايبيريا ـ يوجد ما يقارب اثنا عشرة مجموعة منها في إسبانيا، وجنوب فرنسا، وسويسرا، وايكاليا وأوكرانيا، كما يوجد أمثلة منفردة في ألمانيا، وهنغاريا وبلدان أخرى[4]. هناك بعض التلميحات بأن تصويرات متشابهة ربما تكون قد صُنعت من الخشب في مكان آخر. وهي عادةً ما تصور كلاً من الذكر والأنثى، مع دلالات تصويرية للوجه، وملامح بسيطة للجسد

أدوات يمكن استخدامها كأسلحة، كما أنها أيضاً تبرز كأدلة على التواريخ المعقدة والعلاقات البينية، والمهارة والمكانة في المجتمع. (إشارة من الكاتب نفسه).

1/1 المطرد: سلاح قديم يجمع بين الرمح وفأس القتال (المترجم)

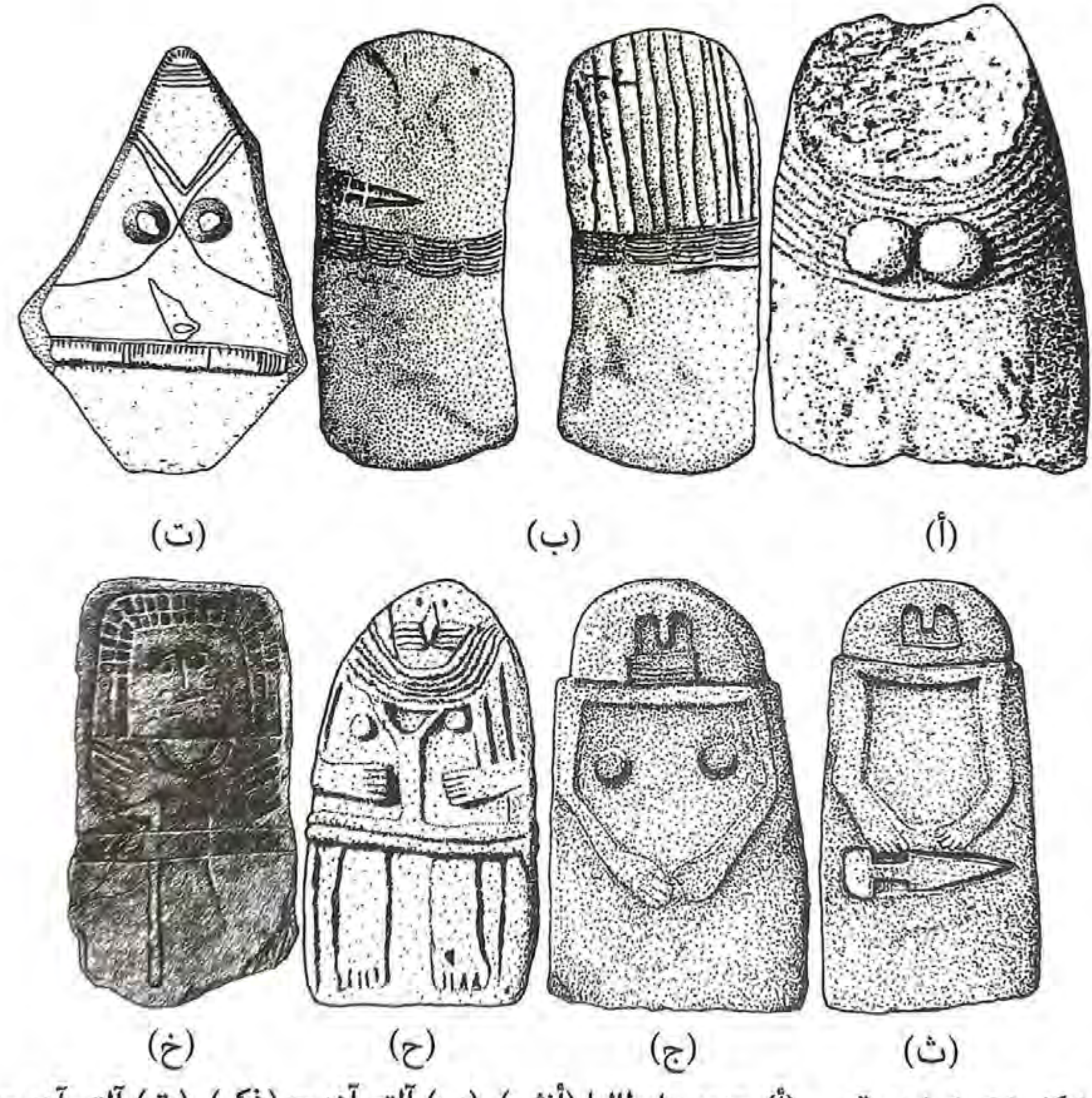
(1) (Stonehenge): ستونهينغ، هو ميغليث من نوع كرومليش يرجع لعصر ما قبل التاريخ في سهل ساليسبري بمقاطعة ويلتشير جنوب غرب إنجلترا. يرجع تاريخه لأواخر العصر الحجري وأوائل العصر البرونزي. يتكون من مجموعة دائرية من أحجار كبيرة قائمة ومحاطة بتل ترابي دائري. (المترجم).

(2) قارن، هاردينغ وآخرون 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) المصطلحات واللغة حول شواهد القبور قد تكون محيرة. في الاستخدام الأكثر شيوعاً، تختلف شواهد القبور عن الشواخص الحجرية من حيث أن السابقة هي صروح صخرية مشكلة، بينما الأخيرة هي نحت على صخرة موجودة أصلاً. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) كاسيني وفوساتي 2004؛ كاسيني، دي مارينيس وبدروتي 1995؛ روب بعد 2008، قبل 2009. (إشارة من الكاتب نفسه).

وأحياناً الملابس. تمّ اكتشاف شواهد القبور، على الأغلب، في مجموعات أو صفوف صغيرة، إما في بلد مفتوح أو في الجبانات - لم يتم اكتشافها في المواقع السكنية. عموماً تمّ اكتشافها في مواقع مرتبطة بالموت. في بعض الأماكن، مثل أوكرانيا وسويسرا[1]، تم رسم علامات على القبور - في أماكن أخرى، كتلك التي في اوسيمو آنفويا في فالكامونيكا[2]، أسسوا أماكن يُقام فيها طقوس لتبجيل الأجداد[3]. وبالتالي شكلت جزءاً من النموذج العام لتكريم الأجداد الذين ماتوا على هذه الأرض وخاصةً من خلال بناء الصروح الصخرية.



الشكل 33: شواهد قبور. (أ) جنوب ايطاليا (أنثى). (ب) آلتو آديبج (ذكر). (ت) آلتو آديبج (أنثى). (ث) لونغيانا (ذكر). (ج) لونغيانا (أنثى). (ح) جنوب فرنسا. (خ) اسبانيا (ذكر). كل الصور من روب قبل 2009.

---

(1) غالاي 1995؛ مالوري وتليهن 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) آناتي 1994؛ كاسيني، دي مارينيس وبدروتي 1995؛ كاسيني وفوساتي 2004؛ لاغورديا 2001؛ روب بعد 2008، قبل 2009. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) فيديل 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

من ناحية توصيف النوع، فإن شواهد القبور تعكس الرموز التي رأيناها في الفن الصخري من نفس الحقبة. بمعزل عن التصوير العرضي للملابس، عادةً ما تُبرز تفاصيل ضئيلة بعيدة عن علامات النوع الأساسية. ترسم الشواهد باتساق فئتين مميزتين، أشكال مع أسلحة وأشكال بأثداء وغالباً مع قلائد ـ يُفترض بها أن تدل على الذكور والإناث. هذه الثنائية تؤكد بأن هذا التناقض يؤسس لتشكيل رئيسي للنوع في جميع أنحاء أوروبا في هذا العصر. إنها تصور الشخصانية بعد فلترتها إلى فئات أبسط، وأكثر إنتشاراً ومعيارية من قبل.

شواهد القبور هامة لقصتنا هنا، ليس فقط لما تمثله ولكن أيضاً في *الطريقة* التي تمثلت بها ـ أسلوبها وبيئتها ترمز إلى مفاهيم محورية للجسد. من الناحية الجمالية، تتعامل الشواهد مع الجسد بشكل مختلف عن التماثيل السابقة بطريقتين. الأولى، على عكس التماثيل ثلاثية الأبعاد الشاذة، يكمن الإبتعاد الوحيد عن المظاهر الخارجية المسطحة الجامدة في تفاصيل النحت البارز الضرورية لتوصيل الهويات النمطية، عن طريق تسطيح الجسد وإختزاله إلى لوح مسطح، وركزوا على مظهره الخارجي على حساب جوهره الداخلي أو الجسدية، التي ما عادت تثير الإهتمام. في الواقع، إنها اختزلت الجسد الحي ثلاثي الأبعاد والحيوي إلى سطح كامن ثنائي الأبعاد جاهز للعرض. في هذا، هي منسجمة تماماً مع التركيز الجديد على أداء الهوية من خلال عرض الرموز الاجتماعية المحورية، كما رأينا مع المدافن من هذه الحقبة. ثانياً، في تمثيل الجسد المبكر مثل التماثيل الطينية الصغيرة، لا وجود لشكل ثابت أو نموذج لتمثيل وتصوير الجسد. أما في مسألة اختيار أجزاء الجسد المعروضة أو المحذوفة، وطريقة ترتيب أقسام الجسد، وفي درجة التنميق، فإن كل موقع أو مجموعة تختلف عن الأخرى. بالمقابل، شواهد القبور عبر أوروبا تتشارك معاً في تصاميم نمطية[1]. تمّ وضع الجسد بصورة جامدة واقف بانتصاب وذراعيه إلى جانبه، مقسم إما إلى منطقتين (الرأس والجسد) أو إلى ثلاث مناطق (الرأس، والجذع والقسم السفلي من الجسد الذي تميز بطوق رُسم أفقياً). يتكون الوجه من حاجب وأنف على شكل حرف (T)، ونادراً ما يكون هناك تفاصيل إضافية. الجزء العلوي من الجسد هو موقع التمييز الجنسي والاجتماعي، الجزء السفلي منه هو منطقة لا قيمة لها بدون زينة (اللوحة 6 ج). الأهم من هذا وذاك، أنه وبينما تميل تماثيل العصر الحجري الحديث لتكون تجميع للأجزاء فإنها تُعتبر متعلقة بالهدف المنشود، حيث صُممت

---

(1) في هذا يتشاركون كثيراً مع العديد من مدافن العصر البرونزي التي لديها أيضاً تصميم نمطي، ما يلفت الإنتباه إلى بعض أجزاء من الجسد (بروك 2004؛ لوكاس 1996). (إشارة من الكاتب نفسه).

شواهد القبور وفقاً لنموذج موحد يُخضع الأجزاء إلى الكُل. مرة أخرى، هذا يشير إلى ظهور الجسد المعياري المشترك على نطاق واسع[1].



اللوحة 6 ج: معرض الصور التاريخية، الجزء الأول. (ج) شاهدة ـ قبر، لونيغيانا، ايطاليا، أواخر الثالث وأوائل الألفية الثانية ق.م.. تمّ إختزال الجسد إلى مظهر خارجي مسطح للعرض، عُلمّ فقط بأقسام تشريحية ورموز لجنسه (تصوير: روب).

إختراع الأسلحة: الجنس، والعنف، والأشياء والجسد

بالتأكيد كان الجنس هاماً في العصر الحجري الحديث، لكن الأدلة الأثرية صامتة أو غامضة بشكل مفاجئ حول طريقة إختبار الجسد أو ترميزه ـ بعبارات أخرى، كيف حولوا جسداً كان قادراً على عرض جنسه إلى جسد يُميّز بحسب جنسه! هذا تغيّر بشكل كبير في الألفية الثالثة ق.م.، جزء كبير من هذا التغيير سببه الممارسات الجديدة بوضع حوائج القبر المتعلقة بهوية الشخص والتطورات الجديدة في التمثيل الفني، وقد تمّ مناقشتهما سابقاً. لكن البشر الأوائل كانوا يستطيعون وضع حوائج القبر وتصوير الأجساد بحسب جنسها أيضاً ـ في الحقيقة إن هذه الأدلة الجديدة القائمة تخبرنا عن بروز جنس اجتماعي جديد.

(1) روب بعد 2008؛ قبل 2009؛ قارن، سورنسن 2010. (إشارة من الكاتب نفسه).

من حوالي 3000 ق.م. فصاعداً، كان هدف الذكور هو السلاح بإمتياز. ويجب علينا مقاومة الرغبة برؤية هذا كشكل واضح، أو طبيعي أو كوني، بأي طريقة. صعبّت الأسلحة بشكل مفاجئ الأمر على عصر ما قبل التاريخ. تبدأ نقطة الانطلاق برصد العنف كظاهرة مستمرة ـ استمر الأوروبيون بقتل وإلحاق الضرر ببعضهم البعض طيلة فترة ما قبل التاريخ وما بعده، ومع ذلك، هذا لا يتطلب تطور الأدوات المختصة التي ينحصر هدفها بالعنف. كما نوهنا سابقاً، كان العنف في العصر الحجري الحديث شائعاً نسبياً، لكن يبدو أنه قضى مع تحقيق أهداف عامة مثل الفؤوس، التي استُخدمت أيضاً في أعمال النجارة، كما استخدم القوس والنشاب، أيضاً للصيد[1]. لغاية حوالي 3000 ق.م.، لا يوجد شيء في علم الآثار الأوروبي يدلنا على أنه كان سلاح متخصص يُستخدم ضد البشر.

تغير الوضع بعد 3000 سنة ق.م.. فظهرت ثلاثة أدوات متخصصة بالعنف ـ فؤوس القتال، والخناجر والمطارد (الشكل 34). من المرجح بأن الفؤوس الصخرية مع الرماح المسننة في أواخر العصر الحجري الحديث والعصر النحاسي التي تمّ اكتشافها في أوروبا كان المقصود منها، على الأغلب، وبشكل محدد أن تُستخدم كأسلحة، حيث أن الثقب الذي يحدثه الرمح ربما يُضعف الفأس كثيراً بسبب قوته الإرتدادية العالية تماماً مثل قطع الأخشاب. هذا مسلم به بشكل عام بالنسبة إلى «فؤوس القتال» المنحوتة بدقة والمشهورة في دول البلطيق في الألفية الثالثة ق.م.، التي غالباً ما كانت تودع في قبور الذكور والتي لا تُظهر في كثير من الأحيان إشارات مرئية على أنها أدوات حجرية. الخناجر كانت الإختراع الآخر في الألفية الثالثة. بالنسبة إلى شمال إيطاليا ومناطق جبال الألب، فإن ما يسمى بخنجر رميديللو ضمّ شفرة نحاسية ثلاثية الزوايا مع ضلع في أسفل المنتصف. الخناجر النحاسية مشهورة في مناطق أخرى في أوروبا أيضاً. والخناجر الصوانية شائعة وخاصة في شمال أوروبا، حيث حلت محل الفؤوس بشكل كبير في مدافن الألفية الثالثة المتأخرة، لكن الخناجر الأكثر شهرة من بين هذه هي من جنوب اسكنديناڤيا، حيث أنها تمثل أوج براعة الهولوسين[2] في الأعمال الصوانية. الخناجر الصوانية، بكل الأحوال، مشهورة أيضاً على نطاق واسع من وسط أوروبا إلى

---

(1) حتى العُصي، التي نملك بعض الأدلة عنها في العصر الحجري الحديث البريطاني على الأقل (شولتينغ ووايسوسكس 2005)، لا يبدو أنها إنطلقت كأسلحة بالطريقة التي كانت عليه نماذج العصر البرونزي. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) (Holocene): هي ثاني وآخر حقبة من العصر الرباعي. يمثل الهولوسين الفترة الأخيرة من الزمن الجيولوجي. (المترجم).

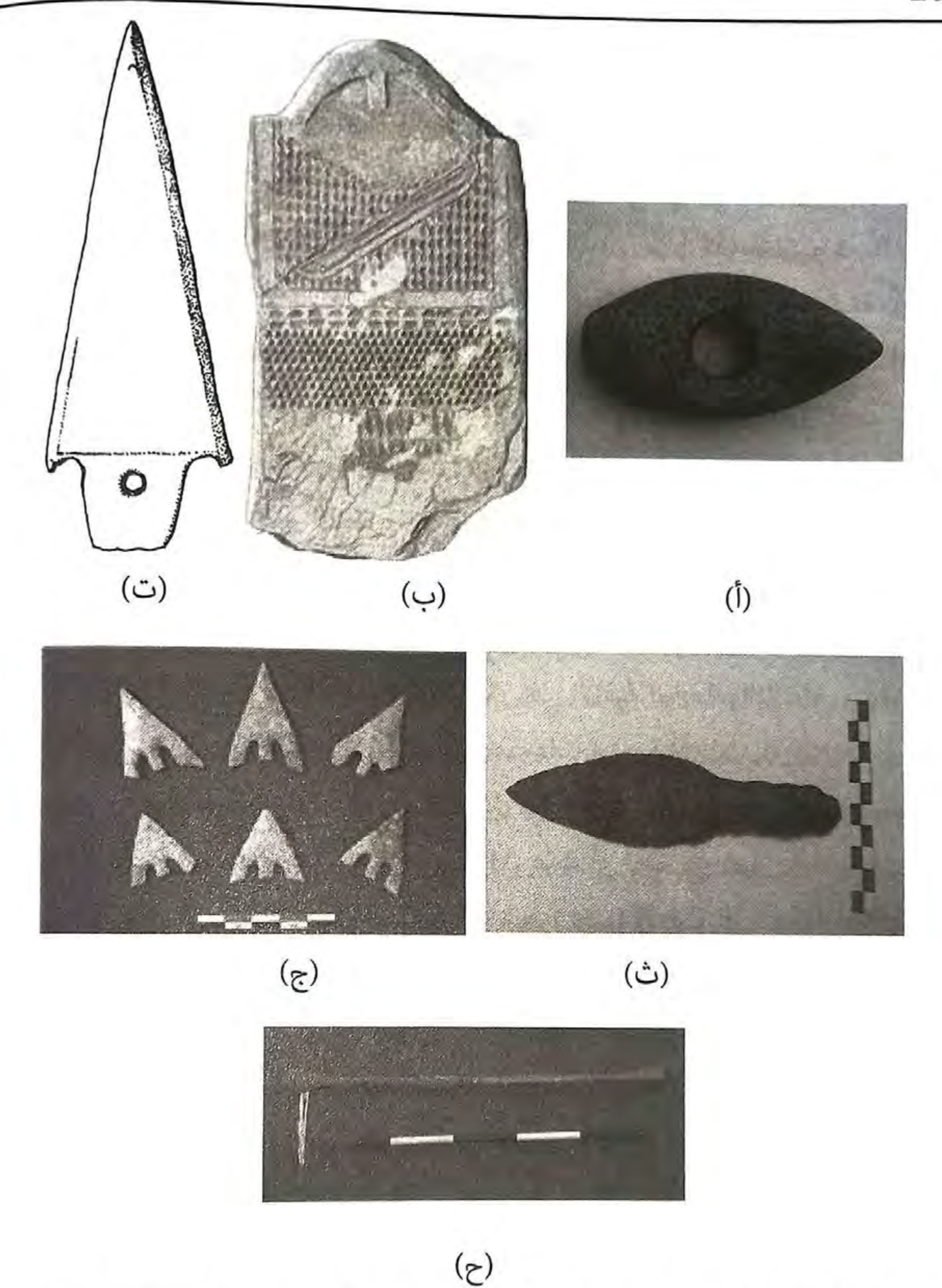
إسبانيا وإيطاليا ـ في بعض الحالات كان الهدف تقليد الخناجر المعدنية بوضوح، ولكن في حالات أخرى كانت مجرد شفرات طويلة رقيقة بشكل استثنائي، وعلى الأغلب كانت محببة أكثر من الصخر الأصفر الموجود في مناجم غراند بريسغني في فرنسا. وفي الوقت الذي يمكن أن ترتبط فيه مع الجنس (مثلما هو الحال في الدفن) فإنها تقريباً ارتبطت بالذكورة، وربما مكنت حرفيتها الرائعة، وخصوصاً في المرحلة الأخيرة، من مبادلتها بمواد قيمة، وكانت بالتأكيد تحفظ وتنسق في مناسبات كثيرة[1]. السلاح الأخير كان المطرد. المطارد ـ أول ما اكتشف كان في جبال الألب وجنوب اسكنديناڤيا والمملكة المتحدة وايرلندا ـ وهو مؤلف من شفرات معدنية أو صخرية مثبتة بالعرض في نهاية طرف عصا طويلة. العصا لم تبق قائمة من الناحية الأثرية، لكن صور المطارد في الفن الصخري من العصر البرونزي الفرنسي تشير إلى طريقة استخدامه. بالإضافة إلى هذه الأسلحة واضحة المعالم، هناك أيضاً عمليات تطوير تقنيات الصيد، التي تمثلت على شكل القوس والنشاب. واستخدمت الأقواس في جميع أرجاء العصر الحجري الحديث في الصيد والقتال، ولكن في الألفية الرابعة والثالثة ق.م. خضعت تقنياتها إلى التحسين والتخصص، ليس فقط كمجموعات جديدة أُدخلت إلى الزراعة بل أيضاً في المجتمعات الزراعية القائمة منذ زمن[2]. ولأول مرة، تمّ اكتشاف رؤوس السهام ـ المصنوعة من مواد صوانية متخصصة عوضاً عن كونها رقائق عامة أو قطع من نصل ـ وقد ظهرت من 4000 سنة ق.م. في بريطانيا، على شكل ورقة شجر، لكنها وصلت إلى أوجها في العينات المائلة والشوكية والمجوربة من الألفية الثالثة ق.م.. كانت رؤوس السهام تصنع باستخدام التقشير عن طريق الضغط على الجهتين وهي نفس الطريقة التي استخدمت في صنع الخناجر، وهي طريقة قاسية ومضنية لتشكيل الصوان ولم تُستخدم منذ الطريقة السولترينية في العصر الجليدي منذ أكثر من عشرات آلاف السنين والتي يبدو أنها كانت تُستخدم فقط للخناجر، والسكاكين، ورؤوس السهام والمناجل في بعض المناطق الاسكندنافية[3].

---

(1) فرايمان قبل 2010. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) وفي الحقيقة، في المثال الإستثنائي عن المجتمع الذي عاد إلى الصيد وجمع الثمار في هذا العصر، فإنها تلك الجماعات المتناحرة التي قطنت أجزاء من جنوب اسكنديناڤيا. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) تقنية التقشير عن طريق الضغط على الجهتين هي عملية تقنية عالية المهارة، وتتطلب عناصره قوة كبيرة (مثلاً، في عملية إزالة القشور لصنع النصل والحراب على بعض رؤوس السهام (لورنس بلنغتون، تواصل ذاتي). من المرجح أن هذا الشكل من التقنيات كان بحد ذاته محصور في النفوذ والسلطة (قارن، سينكلير 1995) (إشارة من الكاتب نفسه).



(ت) (ب) (أ)

(ج) (ث)

(ح)

الشكل 34: أسلحة، 3000 ـ 2000 ق.م.. (أ) فأس القتال، اسكتلندا (صورة بترخيص من كريس فولر). (ب) شاهدة قبر مع قوس، سيون، سويسرا (غالاي 1995، الشكل 11 ـ نسخ بترخيص من آلان غالاي). (ت) خنجر رميديللو من النحاس، ايطاليا (آرنغوريان 2006 ـ نسخ بترخيص من بيانكاماريا آرنغونيان). (ث) خنجر من الصوان، الدانمارك (حقوق محفوظة للمتحف البريطاني). (ج) رؤوس سهم شوكية ومجوربة (حقوق محفوظة لأمناء المتحف البريطاني). (ح) إعادة تشكيل نموذج ايرلندي مطرد من النسيج (صورة بترخيص من رونان اوفلارتي).

الأمر المثير حول تكنولوجيا العنف الجديدة هذه هو أنه لم تكن بالضرورة مصنّعة لإلحاق الضرر بالناس بفعالية وكفاءة، بل كانت مرتبطة بالشخص الذي يمتلك هذه الأسلحة، والعديد من الأدلة تؤكد على هذا. كنا قد ذكرنا سابقاً كيف وفرت الأسلحة علامة فارقة للذكر في الفن، كما أننا رأينا كيف أن الأسلحة كانت حوائج قبر ذكورية شائعة حيث تسمح المدافن الفردية برؤية الروابط بين حوائج القبر والجنس. الإزدهار الأكثر غرابة في هذه القصة يخص رواية ثقافة بيل بيكر عن السكين المعدني. تم اكتشاف واقي ذراع الرماة ورؤوس السهام بشكل عام كحوائج قبور في مقابر بيل بيكر، وهي تقريباً مرتبطة بالهياكل العظمية الذكورية ـ من الواضح أن القوس هو الحقيقة الجميلة «الذكورية» للعنف[1]. في بعض مجموعات بيكر، بكل الأحوال، كانت «الخناجر» البرونزية صغيرة على نحو لافت وعادية، حيث غالباً ما يكون طولها أقل من 10 سم، وقد تمّ اكتشافها في مدافن الذكور والإناث معاً. في الفترات اللاحقة من أوائل العصر البرونزي، عندما تطورت السكاكين البرونزية إلى عدة أشكال متميزة، بما فيها السكاكين، والخناجر والسيوف القصيرة، والسيوف والمطارد كانت فقط بحوزة الذكور[2]. الإشارات الضمنية ليست في أن الأسلحة قد دُفنت مع الإناث والذكور على حد السواء، بل أن هذه المواد البرونزية قد اعتُبرت سكاكين لغايات عامة يستخدمها الجنسين ـ وعندما تطورت لتصبح أسلحة مختصة، أصبحت حينها أيضاً محصورة بالرجال. ومن ثمّ تطورت الأسلحة بعدة طرق ـ في الألفية الثالثة ق.م.، كانت الخناجر هي المهيمنة في بعض المناطق، والأقواس والفؤوس في مناطق أخرى، وبدأت المعادن كسكاكين صغيرة قبل التفرع إلى أشكال متخصصة مثل السيوف في أوائل العصر البرونزي. لكن بحلول العصر البرونزي المبكر فإن أدوات العنف الذكورية المختصة كانت شائعة تقريباً في معظم أنحاء أوروبا. (اللوحة 6 خ).

(1) فيتزباتريك 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كانت شفرات أو نصال. (إشارة من الكاتب نفسه).



(اللوحة 6 خ): معرض الصور التاريخية، الجزء الأول. الفن الصخري، تانوم، السويد، العصر البرونزي (أواخر الألفية الثانية ق.م.). ترابط نموذجي بين الأسلحة والصورة الحيّة للذكورية (تصوير هاريس).

من الناحية التقنية، فكرة الخنجر هي التي كانت هامة، أكثر من *استخدامه*. لا توحي الخناجر الصوانية المشذبة بإتقان، والمكتشفة في اسكندينافيا[1] وصولًا إلى البحر الأبيض المتوسط، بأنها كانت بديل أقل قيمة من نظيرتها البرونزية[2]. علاوة على ذلك، لم يكن واضحاً إلى أي درجة كانت الشفرات المعدنية الأولى عملية، خصوصاً قبل استخدام القصدير البرونزي الصلب[3]. قد يكون من السهل لوي الشفرات النحاسية الرقيقة باستخدام طرقات متواترة، ولكن نقطة الضعف قد تكون في البرشام المثبت على المقبض. تُظهر كافة الأسلحة التي استخدمت بفعالية، وبعض الخناجر في مناطق مختلفة من أوروبا، أدلة على إعادة شحذها[4]، لكن لم يكن استخدامها دائم أو مكثف. برغم أنه من غير الشائع أن نجد رؤوس السهام مغروزة في الهياكل العظمية البشرية[5] (هناك رأس سهم واحد مغروز في مومياء[6] أوتزي، رجل الثلج في جبال الألب)، إلا أن العديد من فؤوس القتال والخناجر الصوانية التي

(1) لومبورغ 1973. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) فرايمان قبل 2010. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) حتى عندما استخدم القصدير البرونزي، كانت الكمية العالية المستخدمة من القصدير (على سبيل المثال، مقابض الخناجر المعدنية الاسكندينافية) قادرة أحياناً على جعل الشفرات هشة أيضاً (فرايمان بعد 2010، 159. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) فرايمان قبل 2010، بعد 2010. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) جولياني وزاميت 2005؛ شولتينغ وفيبياغر 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).

(6) أوتزي أو رجل الثلج أو رجل الجليد (Ötzi) مومياء طبيعية من العصر النحاسي أو نهاية العصر الحجري الحديث. أطلق النمساويون اسم اوتزي على الجثة، نسبةً لوادي أوتزتال، وهي تعتبر أقدم مومياء طبيعية بشرية. (المترجم)

تمّ اكتشافها في المدافن كانت سليمة. في حين أن هناك تنوع في هذا النموذج، توصلت دراسة حديثة عن الأدوات الحجرية في العصر النحاسي الإيطالي إلى أن الفؤوس النحاسية كانت قد استخدمت لإنجاز مهام عملية إضافة إلى كونها أدوات عنف محتملة، لكن لم يكن هناك الكثير من الخناجر الحجرية ـ ربما كانت المطارد النحاسية تُستخدم فقط في طقوس المبارزة بين المقاتلين[1]. القدرة على العنف المعبّر عنها من خلال الأسلحة قد تكون مثيرة ومجازية إلى حد كبير ـ المستويات الفعلية للعنف أو الحرب لم تكن بالضرورة أعلى مما كانت عليه في العصور المبكرة.

الصيد ربما كان تعبير آخر عن القدرة على العنف، الذي يُعد طفرة في أماكن من الألفية الرابعة والثالثة ق.م. (كنشاط ذكوري اعتباري وفي بعض المناطق كمصدر للطعام أيضاً)، ومن الواضح أنه رُبط تماماً مع ظهور رؤوس السهام المختصة المذكورة آنفاً[2]. كان الصيد يتمتع بهيبة إعتبارية كافية لتعليق بناء صرح أسوار دورينغتون في جنوب انجلترا في منتصف الألفية الثالثة ق.م.، حيث قُتلت الخنازير المدجنة باستخدام السهام[3]. مثل هذه الأفعال التي كانت تشكل جزءاً من عرض المهارات المرتبطة بالأعياد والتي تؤكد على أهمية مهنة الصيد المتداولة بالكاد كانت فعّالة.

ونظراً للتركيز الرمزي العميق على عرض الأسلحة، فلربما من الدقة إعتبار الأسلحة ـ بالأخص الخناجر، وفؤوس القتال والمطارد ـ كجواهر (حُلي) ذكورية بشكل أساسي. في جزء كبير من أوروبا، استغرق صنع الأسلحة وتبادلها، ونقلها وقتاً طويلاً، ودخلت في النسيج الاجتماعي أكثر من استخدامها بشكل فعلي لإلحاق الأذى بالبشر. فالعنف هو جزء من التلميحات النَفْسِيّة المدجنة التي تعبّر عن الشخصية الاجتماعية[4]. أبرزت الأسلحة إستعدادها للعنف، بصورة رمزية، وربما ارتبطت بدلالات الدفاع عن المكونات الاجتماعية وحقوق الفرد. في هذه الحالة، لم يكن الخنجر رمزاً ثابتاً بل جزءاً من نزعة، ومن مجموعة إنعكاسات اجتماعية والتي لا بدّ من إنجازها بإستمرار للحفاظ عليها وإقرارها. وعليه، لم يكن الخنجر رمزاً ثابتاً بل كان جزءاً من العادات، ومجموعة من الإنعكاسات الاجتماعية التي وجب الإستمرار بتقديمها

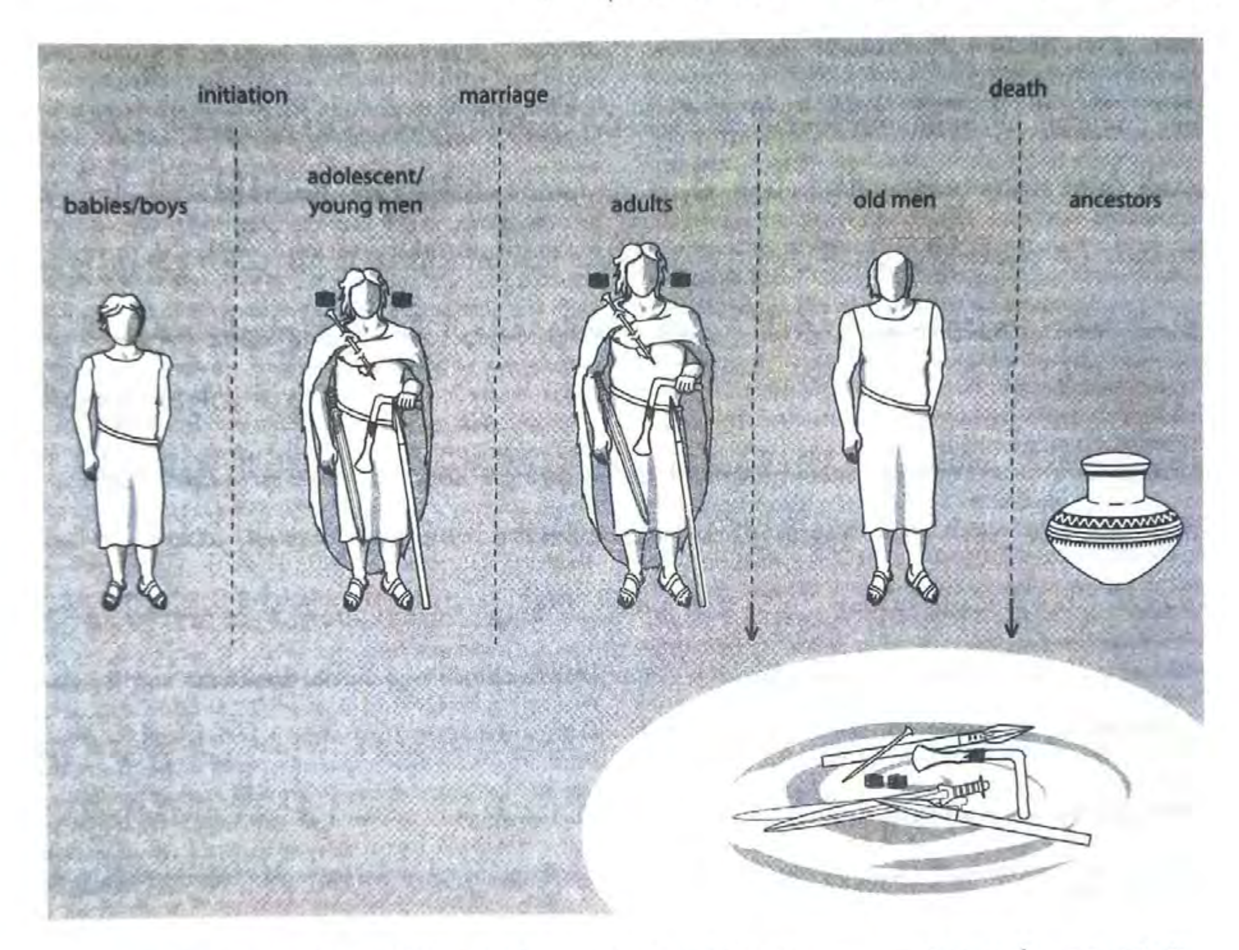
(1) دولفيني 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) بويلي 2006؛ اورتون 2008؛ روب 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) آلباريلا وسيرجنتسون 2002. (إشارة من الكاتب نفسه).
(4) بورديو 1977؛ ريتشز 1986. (إشارة من الكاتب نفسه).

والمحافظة عليها لضمان ملاحظتها، وبهذا كان الخنجر شكلاً من أشكال الإلتزام بمسؤولية التصرف بنوع من العدوانية عندما تدعو الظروف المناسبة لهذا. تتطلب الأسلحة الجديدة جسداً مدرباً أيضاً ومتكيفاً بأساليب مختلفة، فالأسلحة الجديدة قد غيّرت أسلوب القتال. عوضاً عن القتل إما بالمواجهة المباشرة بالعصي والفؤوس، فيما يفترض أنه «هجمات الكر والفر»، أو بالقوس والنشاب عن بُعد، أصبحت المعارك بالسيوف القصيرة وتحولت إلى التحام مباشر وجهاً لوجه. وكما يعتقد هاردينغ، أن النموذج الجديد من الإلتحام وجهاً لوجه بالسيوف القصيرة أصبح وبوضوح محط إهتمام بشكل متزايد في العصر البرونزي، وتم حصره في مسألة المكانة والنفوذ[1]. ساعدت السيوف القصيرة على إبقاء المواجهة قريبة ـ وكانت النتيجة، وضع مأساوي ودرامي نابع من خطورة الفرد وشجاعته، كما أنها شكلت فرصة لبناء قيم قتالية عملية[2].

حالما وجدت الأسلحة، أضفت على شخصية الذكر الحربية أدوراً جمالية، وسياسية واقتصادية. كما ساعدت الأسلحة على بناء المظهر الذكوري. (الشكل 35). على الأقل بعض الأسلحة والدروع، وخصوصاً الصفائح البرونزية الرقيقة، التي ربما كانت هشة جداً أو غير قادرة فعلياً على الدفاع عن الجسد[3] ـ ربما يكون دورها قد انحصر في استعراض الثروة، والقدرة على ضبط الحرف اليدوية والعلاقات الغريبة بطريقة مثيرة بصرياً[4]. بعض مواد العصر البرونزي الشهيرة تؤكد على هذا بشكل حي ـ خُوذ أنياب الخنزير الشهيرة من الحضارة الموكيانية التي يرتديها المحارب كغطاء واقي للرأس هي بالأصل مكونة بالكامل من جوائز الصيد المُكدسة بعناية. كانت المواد التجميلية الشخصية الصغيرة مثل الأمواس، والملاقط وقطن الأذن، مرتبطة أحياناً وبشكل خاص بالرجال، مشيرةً في بعض الأحيان إلى الإهتمام بصقل الرجل والإحتفاء بجمال «المحارب»[5]. الأسلحة كحقيقة جمالية كان لها دورة حياتها الخاصة. في حين أن العديد من الأسلحة المعدنية، بما فيها السيوف[6]، كانت أسلحة مساعدة، والبعض منها، وخصوصاً الجميلة، ربما كانت أيضاً ممتلكات لا يمكن تصريفها، أو تحويلها أو

(1) هاردينغ 2000: 281 ـ 284. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) فونتيجين 2002. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) كولز 1962؛ هاردينغ قبل 1999. (إشارة من الكاتب نفسه).
(4) كريستيانسن 2002، 326. (إشارة من الكاتب نفسه).
(5) ترهين 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).
(6) كريستيانسن 2002. (إشارة من الكاتب نفسه).

التنازل عنها[1]، حيث تمّ التعامل معها تقريباً كأشخاص ـ حتى أنّ بعضها ربما كان يحمل اسماً. ربما كان لهذه الأسلحة أحداث تاريخية خاصة بها حيث يمكن تذكرها وسردها، وكان يمكن لصناعتها، واستخدامها، وامتلاكها عن طريق الوصاية، أو التجارة، أو الهدايا أو الميراث، أن تمثل أحداثاً لافتة[2]. مثل هذه الأحداث تشابكت مع دورة حياة أصحابها، معبدةً دورة حياة الذكر بدايةً من المراهقة، فالرجولة، فالكهولة ومن ثمّ الموت[3].



الشكل 35: الأسلحة في دورة حياة الذكور (فونتيجن 2002، الشكل 11.3، نسخ بتصريح من ديفيد فونتيجن وكلية علم الآثار، جامعة ليدن).

وأخيراً، وُجدت الأسلحة في سياق اقتصادي. عندما توسع التفاوت الاجتماعي، كان السلاح

(1) تمثل هذه المتلكات التي لا يمكن فصلها عن سياق استخدامها، وإنتاجها وتبادلها. دائماً ما كانت محصورة بتواريخها الخاصة. أبسط مقارنة لشرح هذا هي بين أملاك عائلية ثمينة موروثة مغلفة بالقصص، والعواطف والذكريات، وزجاجة مياه معدنية تمّ شراؤها من دكان، تماماً كأن تترك باقي الأشياء خلفك. هذه الممتلكات الأخيرة جميعها «منقولة» تماماً بعكس سابقاتها (وينر 1992). أنظر بروك (2004) لمناقشة مواد العصر البرونزي كمواد غير قابلة للتصرف. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كريستيانسن 2002، 329 وما يليها. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) فونتيجين 2002. (إشارة من الكاتب نفسه).

هو الطريقة الوحيدة للتعبير عنه. اعتبرت مناهضة الارستقراطيات عند بعض علماء الآثار كملامح رئيسية على البدايات المبكرة للعصر البرونزي والعصر الحديدي[1]. في هذا النموذج، خدمت الأعمال المعدنية كشكل من أشكال رأس المال، حيث يتحكم بها الزعماء، ويحتكرونها ويعيدون توزيعها بين العملاء كنظام تحفيزي. من غير المؤكد، على أية حال، إلى أي مدى ينطبق هذا النموذج على أوروبا ما قبل التاريخ، كما أنه يفتقر إلى أدلة واضحة على الظلم الاجتماعي الممنهج. ومع هذا يبقى من الواضح أن تطور الأسلحة إلى أشكال أكثر إتقاناً من خلال العصر البرونزي، سمح بالتعبير عن الفوارق الاجتماعية. حيث أن الرجال «قاتلوا من أجل المساواة» من خلال إقتناء خنجر بسيط أو قوس نشاب، ومع حلول نهاية العصر البرونزي في الكثير من المناطق، أصبحوا يتنافسون من أجل التميز والوجاهة، عبر مجموعة من السيوف، والرماح، ومعدات الرماية، والخوذ، ودروع حماية الجذع، ودروع حماية الساق، والدروع وأدوات الزينة.

رافق ظهور المحارب كشخص مشهور نقاش موسع كمظهر من مظاهر العصر البرونزي المتأخر، ويعتبر السمة المميزة لهذه الحقبة بقدر ما كان ظهور رجال الدين مميزاً في أوائل الحقبة المسيحية أو ظهور العلماء في أوائل العصر الحديث[2]. وهكذا كانت الأعمال المعدنية أساسية لما يصطلحه هانكس «أدوات المحارب»[3] (الشكل 36). كل هذا يؤدي إلى إستنتاج غير متوقّع إلى حد ما. مجموعة الأسلحة التي تطورت في الألفية الثالثة ق.م. ـ التي، مع الرماح (إختراع آخر في العصر البرونزي) كانت أصل كل الأسلحة الأوروبية وصولاً إلى تطور الأسلحة النارية ـ لم تُخترع لتأمين طرق علمية لقتل البشر بمهارة. كان الأوروبيون ما قبل التاريخ قد قاموا بهذا فعلياً بطريقة ممتازة مستخدمين كل ما وصل من أدوات مُتاحة إلى أيديهم. في حين أن الأسلحة كانت تقنية اجتماعية جديدة تمّ اختراعها إستجابة لضرورات الهوية ـ بمعنى أنها ضرورة لإرساء قيم ذكورية داخل عالم الجسد الجديد. خلق كل من صناعة، وتقلد واستخدام الأسلحة نوعاً جديداً من التجسيد وذلك من خلال العلاقات الجديدة والقدرة على العمل. وهو نوع جديد للجسد تمّ تكوينه من خلال إرتباطه بهذه الأسلحة في الحياة، والموت والفن.

---

(1) غارسيا سانغوان وآخرون 2006؛ هاردينغ وآخرون 2008، كريستيانسن 1999. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) جولياني وزاميت 2005؛ هانكس 2008؛ هاردينغ بعد 1999؛ هاردينغ 2007؛ كريستيانسن 1999. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) هانكس 2008، 269. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 36: مجسّم لمحارب من العصر البرونزي (هاردينغ بعد 1999، الشكل 5، الرسم الأصلي لجون كولز، أعادت رسمه فيكي هيرينغ).

المعادن كشكل من أشكال تكنولوجيا الجسد

أحد الملامح الرئيسية لعصر ما قبل التاريخ المتأخر هو تطور المعادن كتكنولوجيا رائدة. حصلت الأولى، على مراحل متفرقة، وغالباً على شكل غزوات فُرادية للمعادن خلال العصر الحجري الحديث، في دول البلقان ووسط حوض البحر الأبيض المتوسط في الألفية الخامسة ق.م.. حوالي 3000 سنة ق.م.، كان النحاس يُستخدم على الدوام في جنوب جبال الألب وعلى نحو غير مستقر في شمال جبال الألب ـ وبحوالي 2000 سنة ق.م.، كل الجماعات الأوروبية تقريباً كانت تستخدم المعادن. وكما أقر علماء الآثار لعقود، بأنّ تقديم المعادن لم يكن مجرد نقلة تكنولوجية ـ كان أيضاً، أولاً وأخيراً، تحولاً اجتماعياً.

لا بدّ لأيّ نقاش عن استخدام المعادن المبكر أن يبدأ بنبذ الأسطورة التي يُجمع عليها الكثيرون من خارج الإختصاص ولكن نادراً ما يُصادق عليها علماء الآثار ـ والمتمثلة في فكرة أن المعادن قد تمّ إختراعها كجزء من التقدم التكنولوجي لأنها كانت أفضل من الناحية الوظيفية من الأدوات الحجرية في قطع الأشياء أو المواد. ترى الأسطورة الحديثة أنّ التكنولوجيا مجرد

طريقة تقنية لإنجاز مهمة ما[1]. ولكن المعادن في العصر البرونزي ـ على الأقل بعد ألف سنة من تقديمها ـ عادةً ما شُكلت ووزعت بكميات صغيرة، وتمّ تطبيقها على مجموعات ضيقة من المواد، بما فيها الحُلي مثل القلائد، والمشابك وأربطة المعاصم والأسلحة، في الغالب كانت خناجر صغيرة على شكل مثلث أو سكاكين غير معلومة الوظائف (انظر النقاش السابق). في حين أن الفؤوس كانت الأكثر فعالية وعملية ضمن الأدوات المصنوعة من المعادن، حيث كانت تُستخدم في قطع الأخشاب (كما كان واضح من خلال علامات القطع على أخشاب أوائل العصر البرونزي الموجودة في موقع سيهينغ، انكلترا)[2]، وفي بعض المناطق، كانوا يستخدمون المنجل. أما الصوان فقد استمر بتصدر الطليعة في معظم المناطق في أوائل العصر البرونزي. كل هذا بالكاد يشير إلى ثورة في أحدث التقنيات.

إذن، ما هي الغاية من وراء المعادن المبكرة؟ نقطة الانطلاق هي بالبحث في ماذا استخدمت المعادن وكيف؟ استخدام النساء للمعادن يقدم لنا نقطة إنطلاق مدروسة بعناية. حيث استخدمت النساء المعادن لا سيما كحُلي للزينة. (كان من الشائع أن يستخدمها الرجال أيضاً، بالطبع، ولكن النقاش حول التمثيل الذاتي للذكور قد مال للتركيز على استخدام الأسلحة بدلاً من الحُلي ـ انظر النقاش السابق).

كانت تشير اللوحات التذكارية (شواهد القبور) التي تصوّر الأثداء والقلائد في الألفية الثالثة ق.م. إلى النساء. وبالمقارنة، عندما تصبح المدافن الفردية مع حوائج القبر شائعة، فلا وجود وقتها ولا إمكانية لأي مجموعة بسيطة من حوائج القبر في مختلف المناطق أن تشير إلى مدافن الإناث فقط. عدا عن الفخار، والذي كان المادة الأكثر شيوعاً في الألفية الثالثة وأوائل الثانية ق.م. حيث كانت قبور النساء هي شكل من أشكال الزينة التي تشير إلى التركيز الحثيث على الزخرفة وتقديم الجسد (انظر النقاش التالي)[3]. تمدد استخدام المعادن بشكل كبير في العديد من مناطق أوروبا في أوائل ومنتصف العصر البرونزي، وهو الوقتَ الذي اكتسبت فيه الملابس أهمية متزايدة. حيث يعكس المظهر الخارجي الطبقة الاجتماعية وماهية الفرد في كل الأوقات والظروف، كما توفر الملابس بيئة هامة من خلال بناء الهوية الاجتماعية والعلاقات ـ إنها توفر مادية الإحساس بالذات الذي بدوره يشكّل المُكوّن الرئيسي

(1) بفافنبرغر 1992 وانظر الفصل الثاني والفصل الثامن. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) برناند وتايلور 2003؛ بريور 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) أوشي 1996. (إشارة من الكاتب نفسه).

للعلاقات مع الآخرين[1]. معرفتنا بملابس عصور ما قبل التاريخ تتحسن بشكل ملحوظ من العصر البرونزي الوسيط فصاعداً، وهذا ليس من قبيل المصادفة ـ فهي تعكس الإهتمام الثقافي البارز بتقديم الفرد في الثقافة المادية، وخصوصاً الأعمال المعدنية.

تمثّل هذا بالنسبة للنساء عن طريق تزيين الجسد بدقة (الشكل 37). تُظهر التماثيل الفخارية من رومانيا وصربيا (شكل نادر من التصوير في هذا العصر) النساء وهن يلبسن أحزمة مُطْنَبة، وزنانير وزينة للشعر (اللوحة 6 ح)[2]. في سياقات أخرى، حددت مجموعتان من حُلي المرأة فئات متميزة من النساء[3]. تبقى الحالة الأكثر شهرة هي تلك الموجودة في جنوب ألمانيا (الشكل 38)[4]. في جميع أنحاء المنطقة، كان هناك نوعان من الأزياء النسائية البارزة، الأول يركز على إبراز الصدر والآخر على الخصر. وفي جوانب متعددة، كان هناك خمس مجموعات من الحُلي عكست طرق مميزة للملابس بين النسوة اللواتي يعشن في مناطق مختلفة. وضمن كل فئة، تميزت النساء عبر عدد ونوعية الأشياء التي امتلكتها خلال السياقات المختلفة.

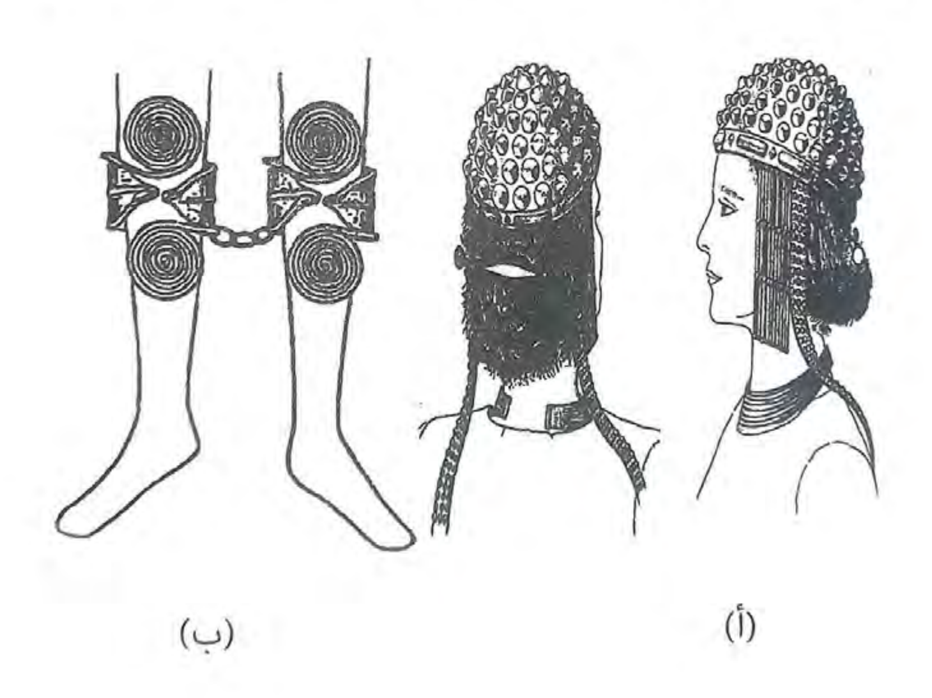


الشكل 37: قطعة حُلي كبيرة من المعدن اللامع، متدلية من حزام امرأة (الدانمارك، العصر البرونزي الوسيط). المتحف الوطني، كوبنهاغن ـ تصوير روب).

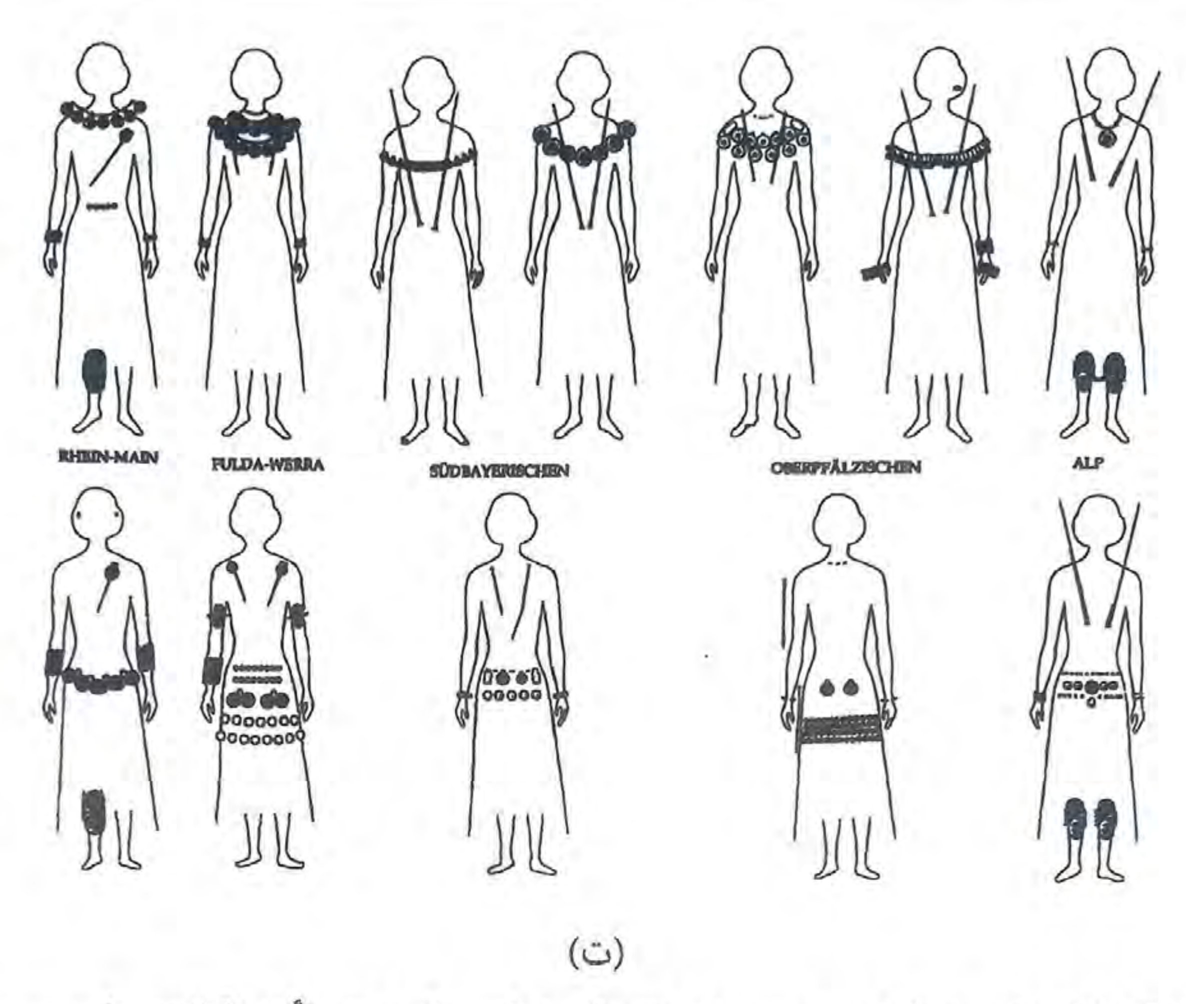
(1) سورنسن 1991؛ 1997؛ 2000؛ 2006؛ 2010. انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) هاردينغ 2000، الشكل 11. 3. 1، 373؛ بالينكاس 2010. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) سورنسن 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).
(4) ولس ـ ويروتش 1988؛ 1991، 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).



اللوحة 6 ح): معرض الصور التاريخي، الجزء الأول. (ح) تمثال، رومانيا، العصر البرونزي (أواخر الألفية الثانية ق.م.). أصبحت الملابس مفردات بارزة لتمييز الهوية والمكانة الاجتماعية للمرأة (صورة بتصريح من نونا بالينكاس، سوين اونتا ـ مارغيتو ومتحف رومانيا التاريخي، بوخارست).



(ب) (أ)



(ت)

الشكل 38: ملابس نسائية في مجموعات متنوعة من العصر البرونزي. (أ) زينة الشعر (سورنسن 1997، الشكل 5). (ب) زينة للساق التي تُحد من الحركة (سورنسن 1997، الشكل 6). (ت) مجموعات مختلفة من جنوب ألمانيا في استعراض للزينة على أجساد النساء (سورنسن 1997، الشكل 3). نُسخت جميعها بتصريح من ماري لويس ستيغ سورنسن).

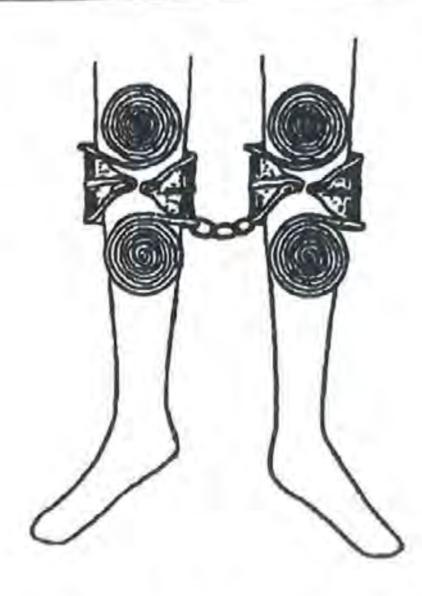
سواء ارتبط ذلك بامرأة من العصر الحجري تثبت رداءها بدبوس أو رجل أعمال من القرن الواحد والعشرين يتأنق بربطة عنقه، وساعته، وهاتفه الذكي، وحقيبته وقصة شعره، فإن تزيين الجسد يرتبط بجعله متوافقاً مع المظهر العام أو الحس الجمالي الذي تمّ تكوينه اجتماعياً ومادياً والمُحَمّل بالمدلولات. تقاربت والتقت عدة عناصر مع مظهر العصر البرونزي. كان المعدن على المستوى الظاهري والاقتصادي، عُرضة للندرة ـ حتى وإن تمّ الحصول عليه من خلال الهدايا المتبادلة عوضاً عن الحصول عليه عبر المقايضة أو إقتصاد السوق، فالحفاظ على مثل هذه العلاقات لا بد كان مكلفاً. عندما يهبط معيار الزينة ليتضمن عدداً قليلاً ومحدوداً من المواد، فإنه يُرسي مثالاً قد يُلهم معظم النساء ـ وعندما يتوسع ليضم تشكيلة واسعة من الملابس، وأشياء صغيرة وأعمال برونزية رائدة، فإنه يُرسي مثالاً يفسح المجال لظهور المزيد من التمييز الاجتماعي.

على الرغم من أهمية الاعتبارات الاقتصادية، فهي لا تُظهر الأهمية الفعليّة للأعمال المعدنية نفسها، فلطالما كانت خواص المادة المعدنية هي الأساس. من الناحية الجمالية، فإن القليل من المواد الطبيعية تلمع. توفر المعادن خواص جديدة مثل اللمعان الساطع، التي قد تكون مرتبطة مجازياً مع الشمس (هذا ما دلت عليه بعض الصور في الفن الصخري من العصر النحاسي في فالكامونيكا، إيطاليا) إضافة إلى تصوير الشهرة الاجتماعية. رموز القوة الكبرى في هذا الوقت، بعيداً عن الأسلحة، احتوت على فؤوس من الحجر الأخضر (الزُّمُـرُّد) كبيرة وشفافة، في حين توفرت في بريطانيا وايرلندا، زينة للجسد مصنوعة من صفائح الذهب. ومن المثير للإهتمام، أنه يمكننا أن نلاحظ أحياناً هذه النقلة الجمالية على الفخار أيضاً، التي تصور في العديد من المناطق الأواني المصقولة بإتقان والتي تركز على اللمعان الشفاف للسطح. هذه لا تُحاكي الأواني المعدنية، كما تمّ التأكيد أحياناً ـ بل إن القدور، والمعادن والفؤوس في مناطق مختلفة كلها تتشارك بنفس القيمة الجمالية العامة. ومن اللافت أيضاً، أنه وبينما كانت السطوح المعدنية منحوتة بعناية أحياناً، فإن جمالية اللمعان المشابهة في العصرين النحاسي والبرونزي قدمت شيئاً يمكن تقييمه بسهولة بغض النظر عن المسافة الاجتماعية، وهو مظهر متوافق تماماً مع أهمية التجارة البينية والإستمرارية في هذا العصر. تركزت الزينة في العصر البرونزي على جعل أكبر قدر من الجسد مُشعاً بلونٍ أصفر ساطع من البرونز، وتم توزيعها استراتيجياً على مناطق من الجسد ذات أهمية بالغة، بالأخص على الرأس والصدر والذراعين.

قد تكون أصوات وحركة الأجساد المكتسية بالمعادن مختلفة ومتميزة. يمكننا تخيل امتلاك بعض الأزياء لمؤثرات سمعية! جلجلة ناعمة ورنين مُصاحب لبعض الحركات[1]. قد يكون إكساء الجسد بالبرونز، إلى درجة تعكس وزناً ثقيلاً وزخماً، مصحوباً أيضاً بمؤثرات حركية لتجويد الحركات المفاجئة أو المُتَلَوِّنة ـ جسد مكسو بالمعادن قد يتحرك بنوع من اللياقة والإحتشام. كما أن أغطية الرأس الثقيلة والمعقدة قد يكون لها نفس التأثير. في مثال مشوق، بعض النساء في العصر البرونزي الوسيط في وسط شمال أوروبا كنّ يرتدين حلقات الساق وهي مؤلفة من حلقات توضع حول الساق مربوطة بسلاسل ـ كانت هذه الحلقات تعيق حركة الأرجل، لتمنع المرأة من الركض على سبيل المثال (الشكل 38 ب)[2]. ولربما ارتبطت هذه الأدوات بمفاهيم العادات والطريقة التي يجب أن تتحرك بها النساء.

(1) سورنسن 1977. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) سورنسن 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).



كما هو الحال مع الأسلحة، قد يكون للزخرفة المعدنية سيرتها الخاصة. لدينا هنا عدة طرق نستطيع من خلالها تبين هذا. الأولى، رؤية طريقة تجميع الأشياء مع بعضها البعض واستغلالها لتصميم الأزياء (الشكل 39). بعض هذه المواد تمّ تعليقها بالجسد بشكل لصيق يصعب معها إزالتها عنه، مثل بعض الأنواع من أساور المعاصم والخلاخل، حيث ارتدوها في سن الشباب وترعرعوا بوجودها، لذا أصبحت عناصر مُلازمة للجسد بشكل دائم[1]. وربما كانت ترمز إلى أبعاد دائمة وكُلية للهوية، حيث تمّ إرتدائها في تحولات حياتية معينة مثل بلوغ سن الرشد أو الزواج. هناك أنواع أخرى تم فرضها أو خلعها حسب ما تقتضي المناسبة، وربما تكون قد استخدمت لإبراز الفارق بالإحساس بالذات في سياق المعطيات. من جهة أخرى، يمكن رؤية نفس عملية التكوين على اعتبار أنها قطعة فنية أثرية. وكما يشير فونتيجن[2]، فإن الأجسام البرونزية تمتلك سيرة ثقافية مرتبطة بسيرة الشخص ذاته[3]. الكثير منها مصدره الأهل، أو الأصدقاء، أو الأقارب أو الأزواج/الزوجات ـ وأخرى تأتي من مصادر غريبة، ربما عن طريق التجارة أو هدية من أحد الشركاء. مثل هذه القصص قد تكون متأصلة في معناها بالنسبة للمرأة أو الرجل الذي يرتديها. عرضت الزينة نوع العلائقية الذاتية التي وصفناها في الفصل الثاني[4]. إلى الحد الذي تمّ تبادلها بين الناس، متوسطةً بذلك العلاقات الاجتماعية، فبالتالي تمثل هذه المجموعة لفيف من العلاقات، لتشكل عملياً السيرة الاجتماعية. قد تمثل

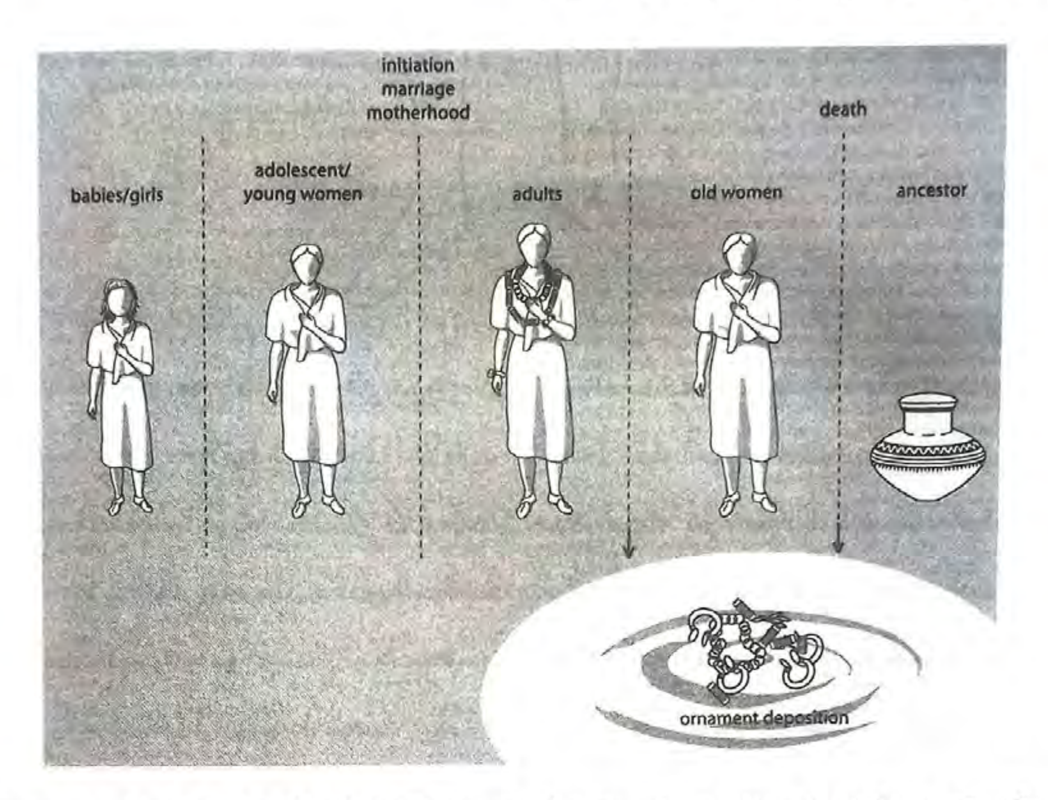
(1) سورنسن 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) فونتيجن 2002. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) انظر أيضاً بروك قبل 2006، بعد 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) فولر قبل 2004؛ ستراثرن 1988؛ سوفر ديريفنسكي 2000؛ سورنسن 1997؛ بروك 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

مجموعة من الحُلي عملية بناء الذات من حيث العلاقات التي تم من خلالها تجميع الحُلي، وتأريخ التبادل وتقديم الهدايا التي قدموها ـ أما إيداعها (في طقوس الدفن، على سبيل المثال) قد يمثل هدم للشخصية الاجتماعية.



الشكل 39: زينة النساء خلال دورة حياتها (فونتيجن 2000، الشكل 12. 3، نسخ بتصريح من ديفيد فونتيجن وكلية علم الآثار، جامعة ليدن).

باختصار، واحدة من الاستخدامات الأساسية للمعادن المبكرة كانت للزينة الشخصية، لكن الزينة ما عادت وسيلة للظهور بمظهر جذاب تماماً مثل الأسلحة التي لم تعد تستخدم لإلحاق الأذى بشخص معين. كانت المعادن نوع من «الصمغ الاجتماعي»[1] ـ مادة متحولة ربطت الأماكن التي انتزعت منها وخلقت دورة حياة البشر والسير الثقافية للقطع الفنية ذاتها. هذا ينطبق على الأسلحة والزينة معاً. وهكذا، الرجال والنساء، كانوا «يتواجهون من أجل المساواة»، على الرغم من مجالات التبادل المختلفة[2]. صفاتها الجمالية في اللون والصوت تجسد

(1) ستيفنز 2008؛ قارن، فونتيجين 2002. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) هذه نقطة هامة للتشديد عليها. كما نوه بروك (2004، 2)، كان هناك توجه للإستحواذ على الأسلحة من قبل الرجال والتعامل معها كعملية فعالة ذاتية الدفع، بينما تمّ النظر إلى جمع الحُلي من قبل النساء كنظام إيجابي من حيث أنها، في الواقع، زُخرفت من شخص آخر. فعلياً إن هذه البنيوية الذاتية متساوية، وكلاهما يحتاج على حد السواء إلى مشاركة فعالة وعلائقية بالتساوي. (إشارة من الكاتب نفسه).

الأحاسيس الثقافية الهامة، كما تعرضت الأجسام المعدنية لتمييز بحسب الجنس[1] كما كانت محورية في خلق وعرض الهويات بحسب الجنس. تطورت الأسلحة كتعزيزات للجسد أكثر من أي ضرورة وظيفية أو تكنولوجية أخرى ـ الأجسام التي عززت الجسد، جعلت من مظهره قاسياً ولامعاً، أو جعلته خطيراً. بالمقابل، كانت النتيجة جسد وإحساس بالشخصانية التي تمّ تحديدها من خلال علاقتها بأنواع جديدة من الأشياء، وعبرها ارتبطت مع البشر والأماكن. إن العلاقة بين الجسد والتكنولوجيا، التي من خلالها يعرّفان وينتجان بعضهما البعض، تتكرر على مدار التاريخ[2]. تمثل شكله الأساسي في العصر البرونزي عن طريق التعدين الإصطناعي للجسد. وربما تقدم الوجوه المُذَهّبة لقادة العصر البرونزي في اليونان الموكيانية المثال الأفضل، حيث تعرض لنا صورة عن الإنسان الآلي الرَبّانيّ للعصر البرونزي. (اللوحة 6 د).



اللوحة 6 د: معرض الصور التاريخية، الجزء الأول. (د) قناع الموت ذهبي، الموكيانية، اليونان (العصر البرونزي، منتصف الألفية الثانية ق.م.). مع التسلسل الهرمي الاجتماعي كما هو الحال في القبور العامودية في الحضارة الموكيانية، أصبح تعدين الجسد الاجتماعي في العصر البرونزي متألقاً أكثر من أي وقت مضى. (المتحف الوطني للآثار، أثينا، الحقوق محفوظة لوزارة الثقافة اليونانية/صندوق الإيرادات الأثرية).

من عدة أجساد إلى جسد واحد ـ عوالم جسد العصر البرونزي

كما نوهنا سابقاً، أحد الأشياء الأكثر دهشة في الألفية الثالثة ق.م. هو قفز الصورة الأثرية فجأة إلى الواجهة. قبل هذا العصر (مثل أي شخص حاول شرح الحياة اليومية لموقع في العصر الحجري الحديث لأي شخص ذكي، يمكن لجماعات المدرسة التشكيكية أن تؤكد

(1) سورنسن 1987. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) بروك بعد 2006، 307. (إشارة من الكاتب نفسه).

على صحته)، كان من الصعب بمكان أن ترسم صورة واضحة عن ماهية الجنس، والنفوذ والحياة السياسية. نحن لا نفتقر إلى ذلك الدليل بشكل خاص ـ فالدليل موجود بوفرة متناهية في بعض الأماكن. لكن الدليل يعطينا نثريات غير متكافئة عن الصورة العامة. في جعبتنا الكثير لقوله عما فعله البشر، لكن باستثناء بعض المناطق حيث يكون الدليل تقريباً لطقوس متضخمة من الصعب إضافتها إلى مشهد النظام الاجتماعي العام. لا يوجد تعابير واضحة يمكننا من خلالها تلخيص هويات البشر في هذا العصر، بسبب طبيعتها المحكومة بالسياقات العامة، كما أنه لا يوجد أدنى إحساس بالشخصانية لتحديدها، ولا منطق للنظام السياسي الشامل الذي يتجاوز التصنيفات المختلفة. هذا هو السبب في محاولة علماء الآثار فهم تجربة العيش في العصر الحجري الحديث والذي تقريباً ينتهي بحوار حول سطوة الأماكن، والحيّز الثقافي للمكان وروتين الحياة اليومية[1].

بالمقابل، في محطة تاريخية من الألفية الثالثة ق.م.، نواجه فجأة مجموعة متناسقة من الرموز الفخمة للهوية الشخصية. لأن هذا ما نتوقع أن نجده بسذاجة عندما نبحث عن العوامل الاجتماعية في أي سياق، ولأن العديد من هذه الرموز (مثل الأسلحة بحسب الجنس والحُلي) تبقى مألوفة بالنسبة لنا من عصور سابقة، يصبح من السهل أن يفوتنا مدى أهمية التغيير من العصر السابق. هذه المجموعة من «الرموز المحورية»[2] ربطت المواد بحسب جنسها مثل الأسلحة والحُلي، والخصائص الجمالية مثل اللمعان والصوت، والعلاقات الاجتماعية الفعلية أو الإفتراضية مثل العطاء، والتبادل، والميراث والقتال. وكما سنناقش لاحقاً في هذا الفصل، لم تكن هذه الصيغ تطبق بشكل جامد في أنحاء أوروبا ـ بل كانت إحتمالات مجردة يمكن للبشر إستدعائها إلى المشهد العام في التقاليد المحلية اللاحقة أو من خلال تشكيل صيغ عمل جديدة.

هذا التحول، كما رأيناه في المدافن السابقة، تمّ تسميته أحياناً «صعود الفرد»[3]، لكنها تسمية خاطئة وعفى عليها الزمن ـ فهي لم تكن مستقلة، أو مكونة من مجموعة أفراد مهتمة بنفسها بالمعنى الاجتماعي الحديث[4]. هذا لم يكن مجرد تحول من شكل الشخصانية العلائقية

(1) على سبيل المثال، هاريس 2009، 2010، هودر 2007؛ هودر 2006؛ روب 2007؛ سوفاتزي 2008؛ تيللي 1996؛ ويتل 1996؛ 2003. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) اورتنر 1972. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) برادلي 1984؛ رنفرو 1974؛ شينان 1982. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) بروك 2004، بعد 2006؛ 2009. (إشارة من الكاتب نفسه).

إلى شكل أكثر فُرادية[1] ـ بل كان المحطة التي ظهرت فيها أنواع جديدة من الشخصانية العلائقية[2]. لذلك، من المفيد النظر إليه كتحول من مجتمعات تنظمها طقوس سلطوية إلى مجتمعات تحكمها المنافسة على النفوذ[3]، والتي صارت متاحة من خلال الإدارة الواعية للعلاقات مع المجتمعات الأوسع، بدلاً من الإحساس بالقوة الفردية[4]. إن ما يظهر بشكل مفاجئ، وبشكل خاص، هو مجموعة من الأشياء المادية المرتبطة مع الجسد الفردي وعلاقاته الاجتماعية أكثر من كونه إجراء عملياً بالنيابة عن المَجْمُوع. عوضاً عن الصروح الشعائرية وإنشاءات قرية جماعية، فإننا نجدُ أواني شخصية للشراب، وأدوات تتناسب مع يد الفرد، وزينة لتمييز جسد خاص في الحياة والموت. وكانت النتيجة ظهور مجموعة متجانسة إلى حد ما من الجهات الفاعلة، ذكوراً وإناثاً، ممن يتنافسون ليس كالعادة للتفوق بل يتنافسون على مساواة نوع محدود ونمطي إلى حد ما على أساس جنسي.

الرابط بين هذه الفئة من الجهات الفاعلة والجسد يمر عبر النفوذ والدافع. من ضمن الرؤى الرئيسية للأثنوغرافية الحديثة هو الاختلاف الكبير بين المجتمعات في طريقة تنظيم النفوذ كنظام تحفيزي. عند بعض الجماعات[5]، تؤدي النشاطات المختلفة إلى أشكال غير متكافئة للقيمة ـ أن تكون بارزاً في توجه معين هذا لا يعني بالضرورة أن يؤدي بك هذا إلى مكانة بارزة في مجالات أخرى. وعند جماعات أخرى، يمكن للنشاطات المتنوعة الأخرى المساهمة بتعميم شكل القيمة أو النفوذ عند الفرد. في عالم الجسد في العصر الحجري الحديث، هناك الكثير من الإحساس بالقيمة بسياقها المحدد ـ كان هناك العديد من أجساد العصر الحجري الحديث، لكُلٍ منها سياقها الخاص. ومع التحول الذي ناقشناه في هذا الفصل،

(1) تحول حدث في وقت متأخر من تاريخنا، ولم يُجمع أو يُستكمل. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) لنقاش مستفيض عن الأنواع المتعددة للشخصانية العلائقية والفُرادية، انظر بريتن وهاريس 2010 وفولر قبل 2004؛ وخاصة بالعلاقة مع هذه الحالة، انظر فولر بعد 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) شينان 1982؛ ثورب وريتشاردز 1984. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) في حين أننا نتفق مع إنتقادات بروك تماماً في «بروز» القصة الفردية في العصر البرونزي، إلّا أننا نختلف معها هنا في تفسيرنا. بروك (على سبيل المثال، قبل 2006، 3 ـ 7، 2009، 9) تنتقدُ محاولات قراءة الفردية التنافسية في الماضي، وأن هذا يستند إلى الأفكار الرأسمالية والليبرالية الجديدة، هي بالطبع محقة في هذا. مع ذلك، المنافسة بحد ذاتها ليست نتاج الرأسمالية بمفردها. تستعرض الأمثلة الاثنوغرافية قدرة المنافسة على الوجود جنباً إلى جنب، وبالطبع كونها ولدت من أنواع معينة من الشخصانية العلائقية (غودلير وستراثرن 1991). إشارة من الكاتب نفسه).

(5) غودلير 1986؛ غودلير وستراثرن 1991. (إشارة من الكاتب نفسه).

قد يكون أهم جانب في هذا التحول هو أن هذه الرموز الجديدة موجودة عبر *سياقاتها*. الأسلحة كعلامة على الذكورة، على سبيل المثال، فهي تظهر في المدافن لتثبيت جنس الميتْ، وفي الفن الصخري كتأكيد منفرد على هذه القيمة في سياق محدد، وفي فن النحت تُظهر الحد الأدنى من المعلومات لتحديد كائن ما على أنه ذكر، وفي الثقافة المادية كنتاج لتشجذيب الصوان بمهارة فائقة إضافة إلى الأعمال المعدنية، وفي التبادل التجاري من خلال حركة البضائع، وفي الصيد كأدوات تعبّر عن نشاطات قيمة، وفي العنف الفعلي والحروب. نحن نشهدُ بشكل فعّال إختراع بعض مفاهيم النفوذ مثل الشرف ـ نطاق واسع من العوامل بات مرتبطاً من خلال الإحساس بالقيمة العامة للذكر والأنثى، والمتصل بالعديد من المجالات المستقلة السابقة. ومن خلال الجسد، تمّ إضفاء صبغة ذاتية على هذه الرموز واختبارها والتعايش معها. تماماً مثل مفهوم الشرف الذي وصفه بورديو[1] (انظر الفصل الثاني)، شكلت هذه القيم جزءاً من النزعة البشرية، وجزءاً من دستور منظم للجهات الفاعلة نفسها. ربما هنا تكمن القيمة الجمالية لشواهد القبور، التي تُظهر بشكل زهيد التغيير في فهم الجسد على أنه تجميع لأجزاء غالباً ما تكون مشتتة، كإستشهادات وصفات مرتبطة بسياقات محددة، إلى جسد يخضع لنموذج موحد ولمجموعة من الصفات المرتبطة عبر خيارات الحياة. إنه تحول من أجساد متعددة، وهذا يستثمر قابلية الجسد للإختلاف، نحو جسد فردي بارتباطات كونية، والذي تمّ تحديده من حيث نقاط التشابه.

عملية التغيير

كما حاولنا أن نبيّن، فقد تمّ فهم الجسد في العصر البرونزي الأوروبي بطريقة مختلفة جداً عما كان عليه الجسد في العصر الحجري الحديث. شكّل الجسد جزءاً مركزياً من التغيير الشامل في عوالم ما قبل التاريخ التي جرت في جميع أنحاء القارة بين حوالي 3500 و1500 ق.م.. ومع ذلك، نادراً ما يكون التغيير مجرد قصة تتبعها قصص متوالية، فهو دائماً ما يكون أكثر تعقيداً. لغاية الآن، نحن نعمل بشكل عام على تحليل واسع النطاق. كما ناقشنا في الفصل الثاني، لفهم التغيير علينا بكل الأحوال فحص كيف يحصل على مستويات متعددة. من ثمّ سنتبحر أكثر في ما يلي في الأدلة على كيفية حصول هذا التغيير. طالما هذا البحث سيدعم «الصورة الكبيرة» التي أشرنا إليها لغاية الآن، فهو يجيز لنا أيضاً رؤية الأمور الجارية.

(1) بورديو 1977. (إشارة من الكاتب نفسه).

علينا أولاً، على وجه الخصوص، البحث في التعقيدات الموروثة في التحولات إلى عالم الجسد في العصر البرونزي التي كنا بصددها في سياق جبال الألب في الألفية الثالثة ق.م.. ومن ثمّ ننتقل إلى التحول الثاني والمختلف الذي حصل داخل عالم الجسد في الألف سنة السابقة - ظهور حرق الجثث في العصر البرونزي الوسيط وسط أوروبا.

توسط أجساد متعددة في العصر النحاسي في جبال الألب ـ الحالة الغامضة لوُشوم أوتزي

أوتزي أو رجل الجليد (كما تمت تسميته في وسائل الإعلام)، عاش في جبال الألب الإيطالية في فترة ما بين 3300 و3000 سنة ق.م. ـ على أعتاب الفترة بين العصر الحجري الحديث والعصر النحاسي، في وقت مبكر جداً من التحول الذي ناقشناه في هذا الفصل (الجدول الثالث والرابع)[1]. بعد موته عن عمر 40 ـ 50 سنة، كان محنطاً طبيعياً تحت نهر جليدي، ومعزولاً وشامخاً. هذا الحفظ المميز يجعل من رجل الجليد الجسد الأكثر شهرة في عصر ما قبل التاريخ الأوروبي. كما يمنحنا جسد رجل الجليد فرصة فريدة من نوعها لرؤية كيف أن أجساد ما قبل التاريخ كانت تُحدد من خلال علاقتها بالأشياء المادية.

يتوافق جسد الأوتزي (رجل الجليد) مع صورة الأجساد في هذا العصر تماماً وبشكل مدهش. من الواضح تماماً، أنه كان ذكراً ليس فقط من حيث خصائصه الجسدية مثل الأعضاء التناسلية ـ فقد كان مصنفاً ثقافياً بحسب جنسه من خلال نفس المواد التي شاهدناها في المدافن، والفن الصخري والشواهد ـ لا سيما الأسلحة. في الواقع، كان يحمل ترسانة أسلحة من الفؤوس النحاسية، والأقواس، والسهام الحجرية والسكاكين الصخرية من العصر النحاسي (الشكل 40). تمّ تثبيت السكين في وضعه من خلال غمده العشبي المنسوج على الحزام (بنفس الوضعية الموجودة على العديد من شواهد القبور)، بطريقة توحي بأن السكين كان يُحمل ويُسحب بحركة عفوية. علاوة على ذلك، هذه المواد المحددة للجسد حصلت ليس فقط من خلال الأعمال المعدنية (الآثار الكيميائية التي وُجدت في شعره) ولكن من خلال التبادل التجاري الخارجي ـ تُظهر معادنه، وحبيبات الرخام والأدوات الصوانية الروابط ضمن منطقة تصل مساحتها إلى 200 كيلومتر. كما هو الوضع على الشاهدة، تمّ رسم الجزء العلوي من الجسد، وهو موضع العلامة الاجتماعية فيما تم إغفال الجزء السفلي ـ كل هذا يتم عن

(1) بارفيلد 1994؛ دي مارينيز وبريلانتي 1998؛ هوبفل، بلاترز وسبيندلر 1992؛ سبيندلر 1994؛ 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).

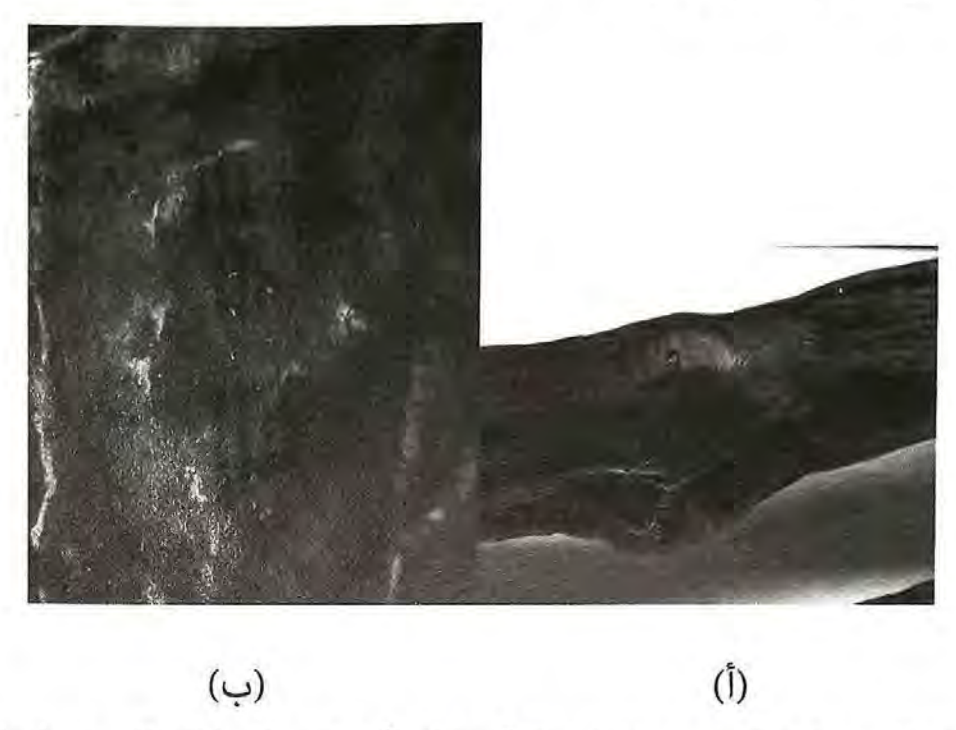
طريق الكساء التأسيسي، المتمثل في حزام يتدلى منه المئزر. بشكل يثير الإهتمام والفضول، يتم تجسيد الجزء العلوي من خلال سترة من جلد الحيوان مطرزة بخطوط عامودية فاتحة اللون وغامقة، تشبه كثيراً الخطوط العامودية التي رأيناها على جذوع شواهد القبور في ترنتينو ـ آلتو التي اكتشفت من حوالي بضعة قرون ـ مثل هذه الخطوط المقلّمة ربما كانت عُرفاً محلياً للكساء[1]. المواد مثل قبعة جلد الدب وحبيبات الرخام البيضاء تستدعي الشواهد الحيوانية الكونية المكتشفة بالقرب من شواهد القبور في فالكامونيكا، ليس بعيداً إلى الغرب. تكمن قيمة جسد الأوتزي بإثباته أن عالم الجسد الذي بيناه في هذا الفصل لم يكن مجرد صورة وُجدت في مدفن أو في الفن، بل كانت تعيش فعلياً في سياقات تفاصيل الحياة اليومية. موت رجل الجليد (الأوتزي) ناتج عن العنف ـ حيث تمّ اكتشاف رأس سهم من الصوان يخترق كتفه الأيسر، بطريقة تشير إلى أن النزعة لإمتلاك السلاح لم تكن للعرض فحسب بل إنها تمثل تهديداً حقيقياً للحياة ـ لقد عاش ومات في مأساة ذكورية في العصر النحاسي. في هذا السياق، يعتبرُ مثالاً تقليدياً على الأجساد الجديدة الناتجة عن الممارسات العلائقية التي هيمنت على أوروبا في العصور المعدنية المبكرة.



الشكل 40: أوتزي، مجسّم (حقوق النشر محفوظة لمتحف جنوب تايرول).

(1) روب بعد 2009. (إشارة من الكاتب نفسه).

ومع ذلك، يبقى هناك تفصيل واحد غير مناسب. يقدم رجل الجليد أقرب مثال معروف عن الوشم، في سلسلة خطوط صغيرة زرقاء ـ سوداء غير واضحة إلى حد ما، تخط أسفل ظهره، وركبته وكاحله (الشكل 41).



(ب) (أ)

الشكل 41: لقطة قريبة لوشم رجل الجليد (الأوتزي). (أ) وشم على ركبته اليمنى. (ب) وشم على ظهره. (حقوق الصورتين محفوظة لمتحف جنوب تايرول).

تمّ الإدراك مباشرةً بأن الوُشوم على ما يبدو لم يكن المقصود منها التأثير البصري ـ فهي صغيرة وغير واضحة إلى حد ما، وموشومة في مناطق عادةً ما تكون مغطاة بالملابس[1]. (فيما لو كانت جزءاً من إبراز أهمية الرموز السياسية في هذا العصر، لكنا توقعنا شيئاً يشبه خنجراً كبيراً موشوماً بأسلوب الفن الصخري في مكان يمكن رؤيته بشكل أوضح مثل صدره، أو عضلات ذراعه أو وجهه!). وعليه، اقترح معظم الباحثون تفسيراً طبياً ـ كان المقصود من الوُشوم تحسين هشاشة العظام الواضحة على ظهر وساقي[2] رجل الجليد. مثل هذا التفسير، على أية حال، مشكوك فيه ـ هشاشة العظام في مثل حالة رجل الجليد غالباً لا تكون مصحوبة بأعراض مثل الألم، وقد تكون طبيعية جداً في مثل سنه أكثر من كونه يحتاج إلى تدخل طبي خاص[3]. كَذَلِكَ، اعتمد التفسير الطبي على مقارنة غامضة مع الوخز بالإبر[4]، من دون أيّ

(1) سبيندلر 1994. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) مورفي وآخرون 2003؛ سبيندلر 1994؛ سيفولد وآخرون 1995؛ إلى يندن وويكي 1992. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) روجرز وولدرون 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) دورفر وآخرون 1998. (إشارة من الكاتب نفسه).

مواصفات دامغة تثبت أن الوُشوم كانت علاجية بالضبط، أو وجود ما يشير إلى فهمها على أنها كذلك. ربما يكون الباحثون في رجل الجليد قد شعروا بهذا، لأن الوُشوم لا تناسب معاييرنا في تزيين الذات، لا بدّ أنها كانت «تؤدي وظيفة عملية» بطريقة أو بأخرى، ولكن لا يوجد توافق حقيقي على الطريقة التي كان يمكن أن تكون عملية من خلالها[1].

الوُشوم هي علامات دائمة على الجسد ـ مهما كانت وظيفتها، فإنها تُسبغ الجسد باعتباره نوع خاص من منتج اجتماعي. مرئية كانت أم لا، غالباً ما تكون لإحياء ذكرى العلاقات أو الهوية الاجتماعية، وفي مجتمعات خالية من الإعلانات عن الموشمين، فإن خطوة خلق وُشوم تكون علنية في كثير من الأحيان لإقرار مثل هذه الأشياء[2]. من الواضح أن جسد رجل الجليد هو نتاج العديد من الناس ـ حيث حرفية عدة أشخاص مميزيين واضحة في طريقة خياطة ثيابه، وعتاده الحَرْبِيّ الذي يشهد على العلاقات المتبادلة ـ وحتى الأدوات التي صنعها واستخدمها تُظهر مهارات مُكتسبة من الآخرين. وباعتباره تعديل إجرائي دائم على الجسد لغايات اجتماعية، وحيث أنه تعديل قام به آخرون (خصوصاً أنه من المستحيل أن توشم أسفل ظهرك بنفسك!)، فإن وشمه على الأرجح هو الشاهد الأكثر بلاغة على علائقية جسده. لماذا إذن يجب ألاّ تكون مرئية؟ الجواب الواضح هو ـ إذا كان يستطيع المرء إستخلاص أي دروس مهما كانت من الوشم الحديث ـ هو أن تلك الفروقات البسيطة بين المرئي وغير المرئي، أو الإخفاء أو الإفشاء، مرتبطة للغاية بتمييز الجسد ـ سياقات مختلفة، ورؤية مختلفة، وعلاقات مختلفة وعلامات مختلفة.

لا شك في أن البروز والوضوح كانا هامين. كما رأينا، فإن شعوب العصر النحاسي والعصر البرونزي قد ميزت وعرضت أجسادها بشكل بارز في عدة سياقات. إذن، تمييز الجسد بعلامات إما قد أُخفيت تماماً أو ببساطة لم تكن هامة لعرضها، قد تكون أشارت إلى المكونات الأخرى للهوية. ربما كانت هذه مظاهر «خلفية» للهوية التي تتطلبت استمرارية أقل ودعم شعبي فعّال، وعوضاً عن ذلك تمّ تثبيتها بشكل دائم كعنصر مستمر للكينونة الاجتماعية ـ ربما حالة أو وصاية شعائرية، أو هوية القبيلة أو سجل الأبوّة. مهما كانت الحالة، فمن خلال العمل من هذا المنطلق، يكون لدينا نظامين واضحين تماماً لتمييز الجسد، ومتعلقين بجوانب متنوعة للشخصانية في سياقات مختلفة. هذا يوضح

---

(1) روب بعد 2009. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) غيل 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).

نقطتين هامتين من أجل نقاشنا الموسع. أولاً، فهم الجسد، حتى وإن ظهرت مقاربات شائعة جديدة، لم يكن فهماً فردياً أبداً، دائماً يوجد هناك طرق أخرى لتأطير مفهوم الحدود والهوامش للجسد. ثانياً، لفهم التغييرات التي حصلت، لا نستطيع إخضاع الاختلاف لإنتاج قصة واحدة. علينا تقدير كيف أن المفاهيم المختلفة عن الجسد أخذت حيّزاً ضمن الظروف الخاصة، وكيف تعاظمت وتضاءلت في علاقتها ببعضها البعض.

بقدر ما يجمع رجل الجليد (الأوتزي) طريقتين مختلفتين لفهم علاقات الجسد الاجتماعية بجسد واحد، فإن المواقع من جبال الألب في الألفية الثالثة ق.م. تُظهر كيفية حلحلة التوترات في الفن وفي المدافن. يتوافق موقع فالكامونيكا في شمال إيطاليا جيداً مع الكثير من تعميمات الألفية الثالثة ق.م. التي أطلقناها، وخصوصاً بروز التجارة الخارجية بالمعادن ومواد أخرى مع ظهور الرموز الجديدة مثل الخناجر (تمّ إقرارها في الفن الصخري حينها). كأيّ مكان في جبال الألب، تبنَت الشعوب فكرة نصب شواهد للقبور على الأرض، في مجموعات أو صفوف متراصة مرتبطة بطقوس إحياء ذكرى الموتى. على سبيل المثال، في اوسيمو ـ آنفويا، نُصب صف من شواهد القبور في منطقة ربما كانت تُعتبر أرض *مانا*[1] حيث رافق ذلك حضور حي للأجداد[2]. ولكن عندما صمم سكان فالكامونيكا الصخور الكبيرة فإن الشعب هناك لم يتبنى العوارض الصخرية المشكّلة بعناية أو المخطط الرسمي المشترك بين المجموعات الأخرى من الشواهد في أوروبا. عوضاً عن ذلك، بالكاد استخدموا الصخور المشكلّة واستمرت تقاليد العصر الحجري الحديث بتكوين الجسد ككتلة من الإستشهادات (الشكل 42 أ وب). الناتج كان اختلافاً جذرياً للشواخص الحجرية عن شواهد القبور المكتشفة في أماكن أخرى وفي نفس الوقت ما هي سوى مجسمات قابلة للنقاش. ما هدفهم من وراء هذا؟ فالكامونيكا هي المنطقة الوحيدة التي تصنع الشواهد وفق تقاليد الفن الصخري القائم مسبقاً، وعندما بدأوا بصناعة الشواهد، جعلوها مشابهة لشكل الممارسات القائمة فعلياً. ربما كانوا يتبعون نموذج ميتا[3] من الألفية الثالثة ق.م. في سبيل خلق هوية محلية من خلال إحتواء الاختلاف

(1) (mana): هو مفهوم البولينيزية للسلطة، في كثير من الأحيان يكون في سياق خارق للطبيعة أو قوة سحرية. (وخصوصا في البولينيزية، ميلانيزيا، والمعتقد الماوري). (المترجم).

(2) فيديل 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

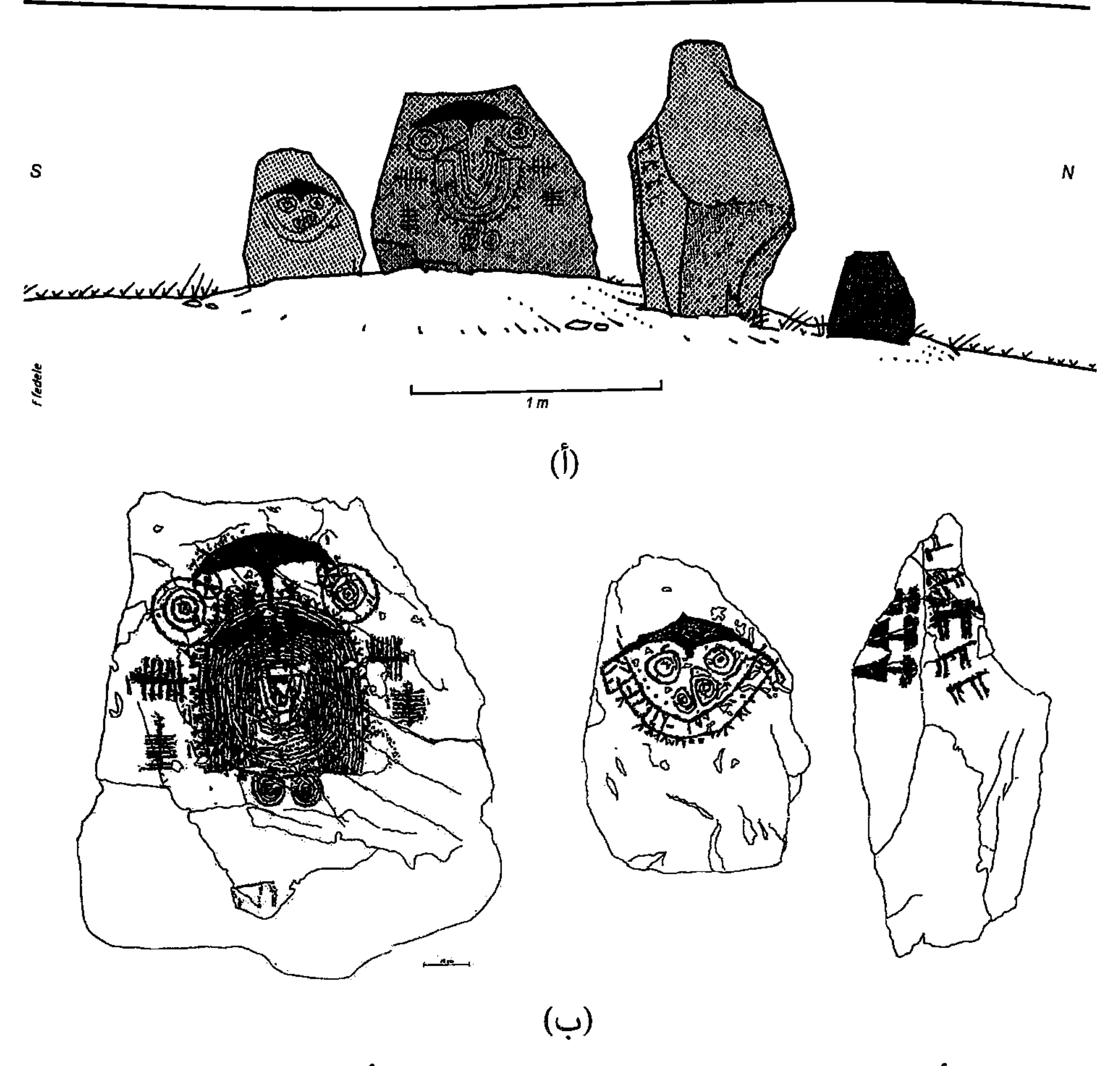
(3) (pattern ـ meta): ما بعد أو ميتا هي كلمة يونانية الأصل تعني (بعد) أو (وراء)، وهي بادئة لفظية تستخدم في تكوين اشتقاقات وتعني بعد شيء ما، أو انتقال إلى شيء آخر. فمثلاً دعا أرسطو الميتافيزيقا بهذا الاسم لأن مشكلاتها الأساسية معروضة في رسائل توضع بعد التعاليم عن الفيزيقا بواسطة الوسائل المنظمة

الشعائري[1]، وقد يكون هناك أسباب أخرى لا نستطيع معرفتها الآن. بكل الأحوال، تتمثل النقطة هنا، في نسيج الاختلاف الجغرافي. التحديثات الرمزية لهذا العصر كانت حكماً عقائدياً مستمراً ومرئياً، وقد اجتاحت جميع أنحاء أوروبا، وكانت متناسقة ولكنها مجموعة من المفاهيم والقيم المنفتحة والمترابطة والتي أتاحت للمجتمعات الصغيرة الفرصة من أجل إصلاح ما اصطلح علماء الإنسان على تسميته «اقتطاف»[2]. مثل وُشوم رجل الجليد، التي تُبين لنا بأنه دائماً يوجد أكثر من أمر واحد مستمر، حتى وإن كانت التغييرات واسعة النطاق مستمرة بإستنزاف البيئة المحلية بشكل مختلف.

لمؤلفات أرسطو. وتطلق الأسماء على بعض النظريات العلمية المعاصرة تبعاً لذلك، مثل: مابعد النظرية، وما بعد المنطق وما بعد الرياضيات ومابعد الأخلاق. (المترجم).

(1) روب 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) (bricolage): الاقتطاف او «بركولاج» كلمة فرنسية تترجم حرفيا الى عبارة «افعل المشروع بنفسك». وتم استخدام المصطلح بركولاج في العديد من المجالات الأخرى، بما في ذلك الفلسفة والنظرية النقدية، والتعليم، وبرامج الحاسوب، والأعمال التجارية. (المترجم).



(أ)

(ب)

الشكل 42 أ وب: التوسط بين مقاربات مختلفة للجسد في الألفية الثالثة ق.م. في جبال الألب. (أ) شاهدة من فالكامونيكا في حالتها (اوسيمو، بومو) (فيديل 2007، الشكل 4 أ). (ب) شاهدة من فالكامونيكا مفصلة (فيديل 2007، الشكل 1) (نسخت الصورتين بتصريح من فرانسيسكو فيديل).

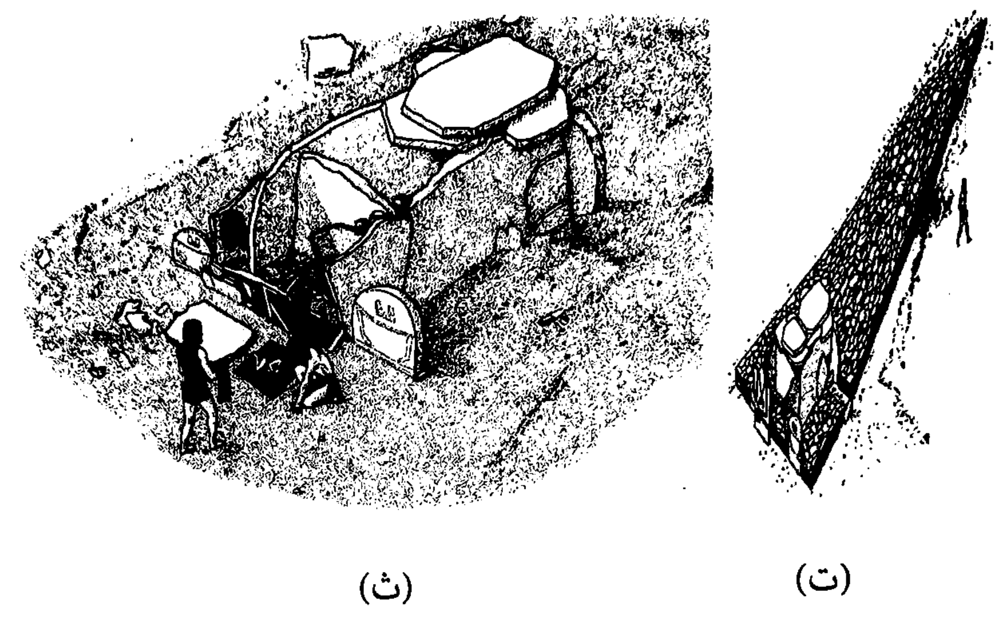
أحد أروع الأمثلة على وجوب أن يكشف التحليل عن المستويات المتعددة هو في المثال عن موقع بتييت ـ تشاسور في سيون، سويسرا. كان هذا موقعاً للدفن على مدار ألف سنة تقريباً، بين 2700 و2000 ق.م. (الشكل 42 ت وث)[1]. تنتمي سيون إلى عصرها. حيث تحتوي على قبور صخرية ضخمة (ميغلثية) تنتصب أمامها شواهد للقبور، وفيها مدافن مودع بداخلها مواد معدنية قيمة من التبادل التجاري، وصوان وقواقع ـ كانت ستبدو غير مألوفة بشكل كبير في الألف سنة السابقة أو اللاحقة. من الواضح أنها تعكس

(1) غالاي 1995؛ هاريسون وهيد 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

روح العصر المشترك بشكل واسع، ولكن تاريخ سيون الطويل يُظهر بوضوح كيف لعب البشر باستمرار بالإحتمالات المتاحة بدلاً من استنساخ نموذج بدون تفكير. بدأ الموقع ببناء قبرين كبيرين من الصخور الضخمة، يضم كل منها حجرة دفن تحت تلة طويلة. كانت الشواهد حينها تنتصب على مداخلها. بعد عدة قرون لاحقة، في أوائل حقبة ثقافة بيل بيكر، نُصبتْ شواهد جديدة، بإسلوب مختلف ـ تُظهر ملابس محبوكة بإتقان واختيرت الأقواس لتكون أسلحة بدلاً من الخناجر. من الواضح أن حقبة بيكر تداخلت بالتقاليد المحلية عوضاً عن تحديها. من ثمّ، في حقبة بيل بيكر، كان هناك تمزق كبير ـ حيث تحطمت كل الشواهد ضمن سلسلة كبيرة من تحطيم المعتقدات التّقليديّة، وتم إخراج الجماجم والعظام من داخل القبور وكدست بجانبها. ومن بعدها توقف استخدام القبور الميغليثية. بعد ذلك، وفي أوائل العصر البرونزي، استمر البشر بدفن موتاهم في الموقع، فيما يبدو كمؤشر على الإحترام لعراقة المكان الموغل في التاريخ، لكن الموتى دفنوا في صناديق صخرية صغيرة غالباً ما صُنعت فعلياً من بقايا الشواهد المحطمة. وأخيراً، ولاحقاً في أوائل العصر البرونزي، تمّ دفن الموتى في محيط الموقع في مدافن فردية متواضعة.

متى بالضبط حصل التحول الكبير الذي أشرنا إليه في هذا الفصل من ضمن هذا السياق في سيون؟ ولا في أيّ لحظة ـ أو عند أيّ منعطف، حدث وأنْ ارتبط التغيير مع الإستمرارية والتقاليد. بناء القبر الأصلي توحد مع إهتمامات قديمة بالمشهد الأثري إضافة إلى إهتمامات جديدة وهي حوائج القبر ـ ومن ثمّ ظهرت شواهد بيكر والمدافن لتربط النُصب التذكارية بالعالم المتغير الذي وجد فيه ـ أحد الأساليب الجديدة المناطقية للفخار ولإستعراض الأسلحة. على عكس أجزاء أخرى من عالم بيكر، لم يكن هذا مرتبطاً بالأساس بالمدافن الفردية ـ بل جاء لاحقاً مع هجران للقبور الميغليثية وهدم الشواهد. ومع ذلك، حتى هنا، هناك لحظة في هذا التسلسل بدا فيها التغيير وكأنه أصبح راديكالياً في ذلك الوقت، وأضحى منطوياً على تدمير الشواهد كحركة تمرّد على التقاليد، مثل العديد من العناصر التي تمّ تخليدها أثناء التغيير ـ في هذه الحالة، تمثل التغيير في موقع المدافن، واستخدام الصناديق الصخرية واستخدام الشواهد لصناعة هذه الصناديق. النتيجة لتاريخ موقع مثل سيون هي نقلة نوعيّة تاريخية شبيهة بتلك التي حصلت في عدة أماكن أخرى على إمتداد أوروبا، لكنها تحصل بخطوات صغيرة، عبر المراوغة والتجريب. تماماً مثلما هي الحالة مع وشم رجل الجليد (الأوتزي) أو الشواهد في فالكامونيكا، حيث تضيف السلسلة المحلية من التغييرات التدريجية إلى التحول

الجوهري الذي رأيناه في جميع أنحاء أوروبا في هذا العصر، ولكنهم لم يتبعوا ولا في أيّ مرحلة من المراحل نظام خطي متسلسل أو حتى تغيير مفاجئ.



(ث) (ت)

الشكل 42 ت وت: التوسط بين مقاربات مختلفة للجسد في الألفية الثالثة ق.م. في جبال الألب. (ت) رسومات مجسّم سيون يُظهر المرحلة الأولى من استخدام النُصب التذكاري (غالاي 1995، الشكل 4). (ث) رسم مجسّم سيون للمرحلة الثانية من استخدام النُصب التذكاري (غالاي 1995ن الشكل 5). (نسخت الصورتين بتصريح من آلان غالاي).

أجساد متعددة والتحول في العصر البرونزي

أجساد أخرى من العصر البرونزي

تُعيدنا هذه الأمثلة إلى فكرة راسخة كانت قد طُرحت نظرياً في الفصل الثاني. في كافة العصور، لا توجد طريقة واحدة لفهم الجسد بكليّته المتجانسة، حتى عندما يكون هناك رمزية عامة متناسقة ومفصلية واضحة للجسد ـ وهذه هي الجوانب التي على الأرجح سنبحث بها في ظروف أثرية طبيعية ـ فهي لا تحرم الأنماط البديلة من إختبارها بتاتاً. هنا سنناقش نمطين اثنين من الممارسات حيث ظهرت الأنماط الأخرى للجسد. أولاً، يوجد لدينا أشكال تكون فيها الممارسات اليومية وعناصر معاملة الجثث، مساعدة في تشكيل مفاهيم بديلة. كما في مثالنا عن وُشوم رجل الجليد، الذي يقدم نفسه كنموذج لنفوذ معمم من الألفية الثالثة ق.م. والذي لا يعيق الأشكال البديلة من التقرب منه. في الواقع، وبشكل متناقض، الإحساس بالفردية لا بدّ من تعزيزه علائقياً ضمن شبكة علاقات اجتماعية تتعامل مع الفرد بطريقة شخصية ومحدودة. يوجد الكثير من الأدلة في الألفية الثالثة ق.م. التي تدل على التداخل الاجتماعي

الذي لم يخضع بشكل كبير لإحساس موحد بالهيبة. تُظهر الحِرَف مثل صناعة الفخار، والأشغال المعدنية والحياكة، عملية صَقْل المهارات الفردية[1]. ويشير التعامل مع الأشياء المادية مثل الأسلحة، والفخار وحتى البيوت بطرق موازية لجسد الإنسان (مثلاً، التَشْظِيَة والحرق) إلى، كما يعتقد بروك، أن هذه الأشياء أيضاً قد تكون فُمت باعتبارها نوع من أنواع الجسد[2].

شُيدت أرض الإنسان على مستويات مختلفة ـ مثلت العائلة الديمومة على مر الأجيال ـ صوّر مدفن محلي لمجموعة من 50 إلى 100 شخص الإستمرارية التاريخية للمجتمع ـ أنظمة أماكن وميادين العبادات كان لها تواريخ أخرى تدور حول أنواع أخرى من العلاقات الاجتماعية البينية[3]. التضامن في العلاقات المحلية كان هاماً، وعلى الأرجح كان يُعَزّز في طرق الطعام مثل الولائم. ركزت المدافن في هولندا وبلجيكا، على المساواة والتعاون والتضامن بين أفراد المجتمع المحلي الواحد، وفي نفس الوقت طقوس إيداع الأعمال المعدنية في الأنهر كانت طريقة للتعبير عن الثروة، والمكانة الاجتماعية والعلاقات ما بعد المحلية[4]. شكّل النوع، والنفوذ والظلم معاً جزءاً من صورة فسيفسائية للعديد من مبادئ الحياة الاجتماعية.

هنا مثال آخر يأتي من الطقوس التي وفرت جواً هاماً للعمل الذي أخذ الأعمال المعدنية، والجنس والنفوذ بعين الاعتبار ولكنها تجاوزتهم. ربما تكون قد وفرت المعرفة والممارسات الشعائرية على إمتداد أوروبا، سلطة اجتماعية من نوع مختلف عن تلك السلطة المنبثقة من الثروة، أو الحرب أو التبادل التجاري/الثقافي. على سبيل المثال، تُظهر التماثيل المعدنية في سردينيا زعماء الطوائف أو الطقوس بشكل مميز عن المحاربين ـ في الحضارة الموكيانية، عادةً ما يتم تفسير التماثيل الطينية النسائية كراهبات أو ربّات تمثلن ثقلاً موازياً للحياة الزوجية الطاغية والأيقونات المعدنية التي تمجد الذكورة. على إمتداد أواخر العصر البرونزي في وسط أوروبا، من بولندا إلى جبال الألب، تمّ العثور على أيقونات للشمس، والطيور، والقوارب، والخيول والعربات التي فُسرت بشكل عام على أنها كونيّة. قرص السماء نبرا، هو قرص برونزي مميز من ألمانيا حيث أن تدلي النجوم والقمر منه بلونهما الذهبي[5]، يدل

(1) ميكلاكي 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) بروك قبل 2006؛ بعد 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) غيرستن 2003. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) فونتيجن 2002. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) ماراسزك 2009؛ ميللر 2002. (إشارة من الكاتب نفسه).

على إنشغاله بأجساد فضائية[1]. في أواخر العصر البرونزي الاسكنديناڤي، تشير الصورة في الفن الصخري وعلى الأعمال المعدنية إلى قصة كونية عن الشمس وهي تعبر السماء في قارب أو يجرها حصان ومن ثم تعود إلى تحت الأرض في قارب[2]. يُشار إلى جسد الإنسان في الفن الصخري الوثيق الصلة بالدانمارك، والنرويج والسويد[3]، من خلال بصمات أقدامه بحجمها الطبيعي، التي هي على مستوى مختلف تماماً عن الرموز الأخرى، مما يدل على أن الشعوب كانت تشترك بصفة مراقبين أو كمحتفلين وليسوا كأبطال. من غير الصحيح الاعتقاد بأن الأجساد التي ظهرت من خلال العلاقات الطويلة مع الأعمال المعدنية هي التي لم تؤدي دورها في هذه البيئة، بل الأصح، أن تلك الجوانب من الجسد لم تكن ذات أهمية ضمن هذه المجالات الكونية الواسعة. فهناك عناصر أخرى للجسد تتصدر المشهد هنا.

أكثر التوترات وضوحاً تمثلت بالطريقة التي يجب من خلالها التعامل مع الجسد بعد الموت. في مرحلة ما، كانت تقاليد أوائل العصر البرونزي في الدفن المنفرد مع حوائج القبر بمثابة طقوس لتثبيت الجسد الاجتماعي للمتوفى، من خلال إحاطته بالأشياء المادية التي حددت، ونشرت، ومكّنت الجسد، في الذاكرة الجمعية لحظة الدفن[4]. هناك أدلة كثيرة، ومع ذلك، إن طريقة الدفن هذه هي بلا شك دائماً عملية ومباشرة، ولكنها تتضمن كل أنواع الخيارات التي ربما تسمح بضبط الجثة بشتى الطرق.[5] على الرغم من إحتمالات التنوع، فهناك تباين على أي حال وهو مهم جداً ويظهر مع المعالجة الجنائزية، وهو الأمر الذي استعرضناه في النبذة الإفتتاحية ـ حرق الجثث. إذا ما كان تحولنا الأول في هذا الفصل قد غطى التغيير من عالم الجسد في العصر الحجري الحديث إلى عالم الجسد في العصر البرونزي، فإنّ تحولنا الثاني سيغطي التغيير من ضمن الأخير، وها نحن نتحول الآن لهذه النقطة. بينما شكّلت الممارسات المختلفة جزءاً من عملية الدفن، فإنّ حرق الجثث، بالمقابل، حول الجسد ـ على ما يبدو ـ جذرياً، بحيث يدمره بحرفية ويعيد وجوده السابق الغير ملحوظ. كيف بدأت هذه الممارسات؟ كيف كان الموقف من الجسد ينطوي على التصالح أو الإستيعاب داخل المفاهيم

---

(1) كريستيانسن ولارسون 2005، 267. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) برادلي 2006؛ كوول 1998. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) كولز 2005، على سبيل المثال. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) بروك 2004، 309. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) بروك 2004؛ 2009. (إشارة من الكاتب نفسه).

القائمة والسائدة؟ كما سنرى أن الدراسة المفصلة لهذا الموضوع ستخبرنا بالمزيد عن الطرق التي تغير الجسد من خلالها.

حرق الجثث في العصر البرونزي في أوروبا[1]

بدأت ممارسة حرق الجثث تقريباً في أوروبا منذ حوالي 1700 سنة ق.م. ـ وبحوالي 1400 سنة ق.م. على إمتداد أوروبا من بولندا إلى بحر الشمال ومن اسكندينافيا إلى شمال إيطاليا، كانت الجثة تُعامل بشكل مختلف جذرياً عما كانت تُعامل به منذ قرن أو قرنين. بلغ هذا ذروته في «ثقافة اورنفيلد»، التي اكتُشفت في معظم أوروبا، ودامت من حوالي 1300 إلى 800 ق.م. ـ يشير المصطلح إلى مقابر كبيرة جداً لجثث محترقة ورمادها مدفون داخل الجرار.[2] لماذا ينتشر طقس ما مختلف بوضوح عن سابقاته بشكل واسع، وسريع، وموحّد؟ التفسير التقليدي الوحيد كان هجرة شعوب جديدة دخلت إلى المنطقة[3]. مع ذلك، لا يوجد أدلة مقنعة على هجرة كبيرة في السجل الأثري تخص هذه النقطة. في تفسير مهم آخر، تمّ إعتبار عملية حرق الجثث كحوار ديني، وطريقة مبتكرة لتحرير الروح من الجسد. كانت «ثورة روحية»[4]. حسب تعليق هاردينغ، فإن علماء الآثار غالباً ما يعتبرون بأن حرق الجثث «يدل على عدم أهمية الجسد، وأنه عرضة للإضمحلال، وليس أكثر من عربة ضعيفة وعابرة من أجل أمور أسمى ـ كالعواطف، والفكر التأملي والمفاهيم الروحية»[5]. تم ابتداع الإيحاء بأن فكرة الروح متميزة عن الجسد في نفس الفترة[6]. عبر هذه الفكرة، المستندة بشكل كبير إلى تشابه جزئي مع شعائر حرق الجثث في المجتمعات الهندية الجديدة، مثلت حقبة اورنفيلد فترة من التحول الديني العميق، بينما يرى طرف ثالث، رأي حديث، أن مقابر جرار رماد الموتى (اورنفيلد) تمثل تضامن المجتمع القروي المحلي المتساوي في مقاومة النخبة الحاكمة

(1) يعتمد هذا القسم من هذا الفصل بشكل كبير على البحث الذي تولته لويس ستيغ سورنسن كاثرينا ريبي ـ *سالزبوري* كجزء من المشروع الأوسع. يمكن الحصول على تفاصيل هذا البحث في سورنسن وريبي ـ *سالزبوري* بعد 2008؛ قبل 2008؛ حوالي 2008؛ 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) هاردينغ 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) تشايلد 1950؛ كميغ 1964. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) هاردينغ 1994، 318 وما يليها. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) هاردينغ 1994، 320 ـ 321. (إشارة من الكاتب نفسه).

(6) غراسلند 1994؛ اوستيغارد 2004ز (إشارة من الكاتب نفسه).

التي حاولت الهيمنة مستندة في ذلك إلى التحكم بتجارة المشغولات المعدنية مع أماكن ومناطق بعيدة[1].

كل ما ورد يفترض وجود سبب واحد محلي لمقابر جرار رماد الموتى، وكلها تستند إلى تقطع بسيط ومباشر ـ الإنقسام العميق هو فيما إذا يدفن الميتْ أو يُحرق، وهذا يحول التباينات المفاهيمية والطرق التفسيرية بشكل جذري. بالتالي الدفن مقابل الحرق أرسى المعارضة التي وضعت الحجر الأساس لهيكل كامل من المعتقدات، وهذا بدوره يطرح السؤال عن كيف حدث هذا التغيير، وكيف يمكن لمعتقد حول الجسد أن يُستبدل بآخر؟ مع ذلك، فإن إحدى النعم الكبرى للمدافن الأثرية في العصر البرونزي هي المجموعات البيانية المترافقة مع التسلسل الزمني المغربل. جميعها توفر فرصة فريدة لتحليل التغيير جغرافياً وزمانياً.

الموت بين الجيران: العصر البرونزي الوسيط المجري

تقودنا نظرتنا الأولية على مدافن العصر البرونزي بعد الفحص الدقيق إلى الحوض المجري ما بين 1950 و1650 قبل الميلاد[2]. تُظهر الأرضية الاجتماعية في العصر البرونزي الوسيط كيفية تفاعل عملية حرق الجثث مع طقوس أخرى على مدار عدة قرون قبل ظهور ثقافة اورنفيلد. النصف الشمالي الغربي من الحوض المجري كان محتلاً من ثلاث مجموعات مترابطة، ومعروفة من الناحية الأثرية بثقافات «انكريستد وير، فاتيا وفيزيسابوني.»، هذه المجموعات هي معاصرة تقريباً وتجمعها صلات القرابة، بحيث تفاعلت شعوبها بشكل واضح مع جيرانهم من المجموعات الأخرى. إلى حد ما، يمكن معاملتهم على أنهم يمثلون أرضية عرقية حقيقية.

هذه المجموعات الثقافية الثلاث تتشارك بجوانب مُسلم بها كنمط حياة ـ قمنا باستثمار نظرة أكثر شمولية في بقية هذا الفصل، وكنا مترددين بعض الشيء في خلطهم مع مجموعات متعددة أخرى تحت عنوان مشترك. استخدموا الموارد الاقتصادية، والتكنولوجيا وآليات الإنتاج نفسها إلى حد كبير مثل صب المعادن، وصناعة القدور وربما النسيج أيضاً. أشياء مثل مجموعة الأيقونات الأساسية للجنس البشري واستخدام الحُلي البرونزية لإكساء الجسد كانت متشابهة

(1) كريستيانسن 1998، 113 وما يليها. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) يعتمد هذا القسم كثيراً على سورنسن وريبي ـ *سالزبوري* بعد 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

إلى حد كبير في كل مكان. في الموت، أيضاً، كان هناك قواسم مشتركة مميزة[1]. دفنت هذه المجموعات الثلاث موتاها في مقابر من حُفر فردية ليست ببعيدة عن المستعمرات ـ كانوا جميعهم على معرفة بالدفن والحرق معاً، وجميعهم أيضاً أودعوا نفس الأشياء مع الموتى، لا سيما الفخار والمشغولات المعدنية في توليفة تتماشى مع الوضع الاجتماعي للشخص المتوفى. بَرْهَنت هذه القواسم المشتركة بصلابة على الأفكار المشتركة للهدف الأساسي من وراء طقوس الدفن.

ولكن كان هناك أيضاً إختلافات مميزة في شعائر الدفن. كل مجموعة من هذه الثقافات مارست طقوس الحرق والدفن معاً، لكن المعايير اختلفت ـ كانت معظم مدافن ثقافة انكريستد وير لجثث محترقة ومودعة في حُفر، وكانت مدافن ثقافة فاتيا تقريباً لجثث محترقة تماماً ومودعة داخل الجرار، بينما كانت ثقافة فيزيسابوني في الأغلب تمارس الدفن. وجود طقوس بديلة ضمن كل مجموعة يوضّح أن هذا لم يكن مجرد التزاماً أعمى بالتقاليد الموروثة بل خياراً محلياً حقيقياً، كما كان يتم تحضير الميتْ لدفنه بطريقة مختلفة. تحتوي عمليات الحرق في ثقافة انكريستد على القليل من المواد المعدنية، التي على الأرجح كانت مَشْمُولة ببساطة لأنها مرتبطة بنوعية الملابس التي يضعونها على المتوفى. بالنسبة لجماعات فاتيا، يشمل الحرق أيضاً الحُلي الصغيرة ولوازم أخرى، ولكن المواد مثل المشابك، أو الأساور، أو القلائد وأطواق العنق المعدنية كانت أيضاً تُودع بشكل منفصل خارج الجرة عند دفنها في الحُفرة بعد عملية الحرق. بالنسبة لجماعات فيزيسابوني، شمل الدفن عدد أكبر من الزينة البرونزية، وخاصة في أواخر هذا العصر، وكان يُضاف أحياناً أدوات عديدة ومحددة للجنس مثل الأسلحة والمشاحذ للذكور ومشابك دقيقة، وعقود، وقلائد وزينة للشعر للإناث.

حتى عند ممارسة طقوس الحرق، كان هناك تنوعاً محلياً بالطريقة التي يمارس بها. الحرق في ثقافة انكريستد وير، على سبيل المثال، لم يكن المقصود منه بشكل خاص تدمير أو طمس الجسد ـ يُرجح أن الجسد قد وُضع على المحرقة جاثماً بنفس الوضعية التي كانت مُعتمدة في الدفن، ويخلف الحرق الجسد في شظايا كبيرة نسبياً والتي كانت أحياناً تُدفن في القبر بحسب الأصول التشريحية. في المقابل، عند مجموعات ثقافة فاتيا، كانت الأجساد تتشظى أكثر في أعقاب الحرق بسبب النقل المتكرر للعظام من وإلى الجرار. توفر طريقة

(1) سورنسن وريبي ـ *سالزبوري* 2008. (إشارة من الكاتب *نفسه*).

استخدام الفخار في الدفن حلقة أخرى من الفروقات البسيطة. عادةً ما تضم قبور انكريستد وير دزينة أو أكثر من الأواني، بما فيها جرار كبيرة للتخزين وأنواع باطِنيّة نسبياً مثل الخُشْخيشة، التي تخدم كصحون وأوعية منمنمة. تمّ استخدام الفخار لإبراز مساحة القبر ـ على الأرجح أنها كانت تمثّل الأسرة أو المجتمع المحزون إضافة إلى تحديد وضعية الجسد، كما كانت بعض القدور تُحطّم عمداً أثناء الدفن. استخدمت ثقافة فاتيا القبور أساساً في احتواء الجسد المحروق، على شكل جرار كبيرة مع أغطيتها. هناك عينات لجرار تحتوي على تفاصيل مجسمة تُبرز التشابه الجزئي بين الأواني والأجساد التي تحتويها. في قبور الدفن في ثقافة فيزيسابوني، اكتشف الفخار تقريباً في مجموعات معيارية من ثلاثة أوعية ـ الفنجان، والجرة والطبق. كانت مجموعة الأكل والشراب هذه تُودع أحياناً في القبور بطريقة توحي بأن الغاية منها كانت إطعام الميتْ.

الغاية من مثل هذه القراءة المتأنية للإختلاف المحلي هي رؤية كيف أن هذه التفاصيل هي إضافة للتعبير عن أهداف ومواقف مختلفة تجاه الميتْ. ربما تكون جماعة فيزيسابوني هي الأكثر إخلاصاً في إلتزامها بالتقاليد والأعراف العامة الموروثة من أوائل العصر البرونزي. لا تغير مقابر دفن هذه المجموعة أو تتنازع على الوجود المادي للجسد ـ بل إنهم يركزون على تصوير الشخصية الاجتماعية للمتوفى ويعززونها. في هذا يقوم الدفن بترسيخ ذكرى المتوفى وكأنه على قيد الحياة. بينما التقاليد الأخرى، على العكس، يحولون الجسد من خلال حرقه، ولكنهم يتعاملون أيضاً مع المسائل الوجودية التي يطرحها الحرق، مثل غياب أو إختزال الجسد ـ المسائل الوجودية التي طرحها التيار التقليدي القائم حيث تكون هوية المتوفى قد تميزت من خلال حضور الجسد. لذا، على سبيل المثال، تضع مدافن انكريستد وير الجسد على المحرقة بنفس الوضعية التي سيدفن فيها، وبعد طقوس الحرق يرممون الجسد مكانياً من خلال بناء القبر حول بقايا العظام المتناثرة ويميزون موقعه بإطار من الأواني المحلية. كآلية للتذكر وإعتراف بالتحول، هذه الإجراءات كانت لتكون فعالة خصوصاً لو أن كامل المجتمع شارك في وضع الأواني، كما تشير أحياناً أعدادهم الكبيرة. بالمقابل، تستخدم ثقافة فاتيا الجرة بشكل فعال لبناء حدود جسدية مميزة، وجديدة، وقوية ـ يتم التأكد من إغلاق الجرة بإحكام بقطعة قماش وبغطاء ومن ثمّ تُودع داخل حفرة صغيرة بشكل متعارف عليه في مستوطنات فاتيا (وهذا غير موجود في الثقافتين الأخيرتين)، إشارة إلى أن الأفعال التي تنطوي على آليات وهياكل مألوفة قد استخدمت لدمج البقايا المتحولة في بيئة طبيعية

آمنة. تحفظ القدور المتطابقة مع جنس المتوفى في عدة حالات بعضاً من الهوية الاجتماعية للجسد المُحَطّم للتو (الشكل 43).




الشكل 43: قدور مميزة بحسب الجنس من العصر البرونزي المجري (سورنسن وريبي ـ سالزبوري بعد 2008، الشكل 6؛ نسخت بتصريح من كاثرينا ريبي ـ سالزبوري وماري لويس ستيغ سورنسن).

هذه المجتمعات الثلاثة المرتبطة بشكل وثيق تتشارك معاً في مفردات طقوس الموت. ولكن فضلاً عن أن الحرق والدفن يوحيان بالتجانس، والتقاليد المتعارضة، فإننا نرى نوعاً من الإقتطاف الجغرافي أو التشويه. اختار كل مجتمع العناصر ودمجها معاً لتحديد الطقوس المترابطة التي تتناسب مع إهتماماته الخاصة. ومع ظهور الحرق بدأنا نرى مجموعة من التغييرات غير المشكوك فيها، لكن بدلاً من أن تكون ببساطة عملية تبديد للمخاوف القديمة حول الهوية الجسدية، أصبح بإمكاننا تتبع اهتمام الشعوب بتعزيز النواحي الفردية، والمحددة للجسد في العصر البرونزي، حتى عندما يتخلصون منه بطريقة جديدة. بالتالي، عوضاً عن التحول الجوهري في عالم الجسد الواسع، كما كان في الألفية الثالثة ق.م.، فإننا نرى كيف يمكن للمارسات المختلفة الاعتماد على نفس المفاهيم الشاملة للجسد[1].

الحرق بدرجات متفاوتة ـ العصر البرونزي الوسيط النمساوي

يشير النقاش السابق إلى أننا بحاجة لفهم كيف تحدث التحولات وذلك من خلال النظر إليها من معيار دقيق وبالنظر إلى الممارسات الراسخة أيضاً باعتبارها أفكار مجردة.

---

(1) بكل الأحوال، هذا شبيه بالتحول إلى حرق الجثث في القرن العشرين في بريطانيا. في حين أنه من الواضح وجود تحولات أوسع في المعتقدات تقف خلف هذا، فإنها لم تحول عوالم الجسد البريطاني جذرياً من تلقاء نفسها. (إشارة من الكاتب نفسه).

حوالي خمسين كيلومتراً جنوب فيينا في النمسا السفلى، استخدم مجتمع صغير من ثلاثين إلى خمسة وثلاثين فرد مقبرة «بيتن» على مدى عشرة أجيال بين حوالي 1600 و1350 ق.م.[1]. هذا هو الموقع الذي اعتمدنا عليه لإعادة تشكيل المشهد والنبذة التي افتتحنا فيها هذا الفصل. يمكن تقسيم المدافن في مقبرة «بيتن» إلى أربع مراحل من ضمن هذه المساحة. أظهرت الحفريات في المقبرة عن 235 مدفن في 195 شكلاً من مختلف الأنواع[2]. كان الدفن إما بالحرق أو بالدفن الطبيعي، وتم إنشاء المدافن ضمن أو حول عدد كبير من الهياكل والأبنية، بما فيها الحفر العامودية، والقبور الأسطوانية، وأسوار حجرية شُيدت فوق الأرض وغُطيت بتلال ترابية منخفضة، كما أنها وُضعت أيضاً داخل جرار مغطاة بكومة من التراب، كما كان هناك منصات تُستخدم لعرض الأشياء أو لأداء نشاطات عليها. كانت حوائج القبر تُفرز بحسب الجنس تماماً، الذكور حتى وإن كانوا بعمر أربع سنوات، كانوا يدفنون مع الأسلحة، وكانت النساء تُدفن مع زينة الرأس، والصدر والساقين، وكانت حوائج القبر عند النساء أكثر منها عند الذكور بشكل كبير. أظهر الذكور والإناث تحولات في حوائج القبر في سن المراهقة، وهو دلالة على الانتقال إلى مرحلة النضج. في حين لم يُظهر الحرق، والدفن أو أي ممارسات شعائرية أخرى نماذج عمرية أو جنسية خاصة ـ ولم يربطوها مع عدد حوائج القبر.

تسمح لنا بيانات مقبرة «بيتن» بالنظر إلى التغيرات التي حدثت بشكل دقيق جداً. في المرحلة الأولى، التقسيم المفاهيمي الحقيقي كان بين من دُفن «في» باطن الأرض، في قبور عامودية وأولئك الذين دُفنوا «*على*» سطح الأرض وتمت تغطيتهم بركام ترابي. المدافن الترابية ممكن أن تضم إما الدفن أو الحرق، ولا يبدو أن الفرق بينهما كان بتلك الأهمية في هذه المرحلة. مدفنين من أصل تسعة فقط كانت حرقاً، ولكن أحدها (المدفن 163) كان لذكر عجوز قد تمّ حرقه وإيداعه في جرة، حيث دُفنت بعدها في واحدة من أكبر التلال الترابية في الموقع. ربما يكون قد نتج هذا البناء المرئي بشكل دائم عن تصدع أثناء ممارسات الدفن في القبور العامودية السائدة آنذاك. ربما تكون التلال قد شكلت عند الأجيال اللاحقة سابقة هامة لممارسة شعائر الحرق.

(1) يعتمد هذا القسم بشكل كبير على سورنسن وريبي ـ *سالزبوري* حوالي 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) هامبل، كريشلر وبنكوفسكي ـ بيفوفاروفا 1981؛ سورنسن وريبي ـ *سالزبوري* قبل 2008؛ حوالي 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

في المرحلة التالية، ازدادت المقابر وازدحمت أكثر، وأُعيد استخدام الروابي الترابية الأولى وتمّ بناء روابي جديدة ـ بدأ البشر بطمر أكثر من مدفن في التلة الواحدة، وبدأت التلال الترابية تهيمن على المقابر العامودية، نظراً لأن الجثث المحترقة في هذا الموقع قد تمّ إيداعها في التلال الترابية فقط، فشكل هذا شرطاً مسبقاً وهاماً من أجل جعل زيادة عدد مدافن الحرق أمراً قابلاً للتحقق، ولكن النسبة الحقيقية لمدافن الحرق تبقى ثابتة تقريباً. التحول الأكبر حصل في المرحلة الثالثة، في نهاية العصر البرونزي الوسيط. في هذه المرحلة، تمّ الإستغناء كلياً عن الدفن في المقابر العامودية ـ كافة المدافن الجديدة حفرت داخل التلال الترابية التي شُيدت فوق سطح الأرض. علاوة على ذلك، ازداد حرق الجثث وأصبح الطقس الغالب، 35 مدفن من أصل 50، بما فيها مدافن الحرق. بينما معظم القبور تمّ حرقها في مكانها، كما شهدت هذه المرحلة بناء عدة أماكن خاصة حيث تمت فيها صناعة المحارق. أما في المرحلة الأخيرة، فلم يبقى سوى ممارسة شعائر الحرق. ما بدأ منذ عقدين كخيار نادر الحدوث والذي ربما يكمن معناه في معارضته للطريقة القائمة لفعل الأشياء أصبح نفسه طقساً مهيمناً. وبكل الأحوال، هذا لا يعني بأن الدفن أصبح موحداً ـ تمّ التعبير عن التنوع في هذه المرحلة عبر طريقة بناء العمارة الحجرية لإحاطة القبر، حيث تضم تنوعاً ضخماً يحتوي على أنواع جديدة كلياً.

وبذلك يسمح لنا موقع «بيتن» مباشرة بدحض النظريتين الأكثر شيوعاً عن أصول الحرق. لو أن الحرق يُنسب إلى أي مجموعة قادمة، لتوقعنا تحولاً فورياً وليس تدريجياً ـ هناك أدلة دامغة على ديمومة تقاليد الدفن هنا. نفس هذا الجدل يميل لإقصاء فكرة التحول الشامل والمفاجئ إلى نظام ديني جديد. بحلول حقبة اورنفيلد، أصبح الحرق هو الطقس الطبيعي، ولكنهم وصلوا إلى هذه الحالة تدريجياً، وليس بشكل مفاجئ.

ومع ذلك السؤال الأهم هنا، هو ليس عدد عمليات الحرق التي تمت، بل كيف تمت. كما رأينا في النبذة الإفتتاحية، حرق الجسد بحد ذاته يقدم خيارات وفرص كثيرة للعمل[1]. في معظم الحالات، كانت المحرقة تُبنى على وجه الأرض، ويمدد الجسد فوقها، ومن الواضح أنه لا زال في نفس ملابس الدفن وفي نفس الوضعية، ومن ثمّ تُضرم النار في المحرقة. كان حجم العظام المتهشمة متغير، ولكن، في معظم الحالات، تبقى القطع الكبيرة المميزة على حالها. في أعقاب هذا، يتم بناء سور حول القبر أو تلة ترابية، لتحديد المساحة التي احتلتها الجثة

---

(1) انظر بروك أيضاً 2009، 7. (إشارة من الكاتب نفسه).

الأصلية، بقدر ما كان يمكن أن يحصل في حالة الدفن العادي. يشير هذا إلى أنهم لم يفكروا بالحرق كبديل جذري لطقوس الدفن العادية، فهذا لم يحطم الجسد أو يؤدي إلى تغييبه - طالما أنه لم ينقل أو يُفصل عن باقي المحرقة، استمر الجسد المرمّد قائماً كما استمر التعامل معه ككائن جسدي حي. من ناحية أخرى، لم يكن الحرق بمثابة الوداع الأخير، كما كان يمكن أن نتوقع فيما لو كان المقصود منه تدمير الجسد نهائياً. العبث في القبور، كما هو الحال في الكثير من المقابر المعاصرة، عادةً ما يُفسّر بـ«نهب القبور» الذي يُرجح أنه قد حصل أثناء الزيارات المتكررة للقبور، ربما لإسترداد الأشياء الثمينة التي كانت قد مُنحت للمتوفى لوقت محدد. استمر هذا التعاطي إلى أن أصبح الحرق هو الشعيرة السائدة في مقبرة «بيتن»، ومن الجدير ذكره أن الكثير من التحديثات المعمارية في المرحلتين الثالثة والرابعة على الموقع اشتملت على فتحات للأبواب أو مداخل أخرى لتسهيل حركة الدخول والخروج المستمرة إلى المتوفى. في حين يبدو أن عملية الحرق أدخلت فقط خطوة أخرى في سلسلة الطقوس. حرق الناس الجسد، عملياً، ومن ثم دفنوه بطريقة الدفن العادي. ثانياً، هذا مؤشر على التغيير داخل مظاهر عالم الجسد، أكثر منه تحولاً في عالم الجسد نفسه.

غير أن الحرق خلق تحديات جديدة للمعتقدات، من خلال إضعافه الحالة الجسدية المميزة للجسد، كان يمكن لهذا أن يشكل تهديداً للهوية المرتبطة أصلاً بالميتْ. في كثير من الحالات، يتم نقل الرُفات من حول القبر وإيداعها داخله لمنح الموتى مظاهر جسدية مرة أخرى، وذلك عبر، على سبيل المثال، تجميعها معاً لخلق كتلة محددة أو عن طريق رصفها بصفوف منسقة تمثل الجسد. هذا هو ما رأيناه في النبذة التي افتتحنا بها هذا الفصل (وانظر أيضاً اللوحة 2). نجدُ هنا أن الناس قد التقطت أجزاءً من الجسد من المحرقة، للتأكد عملياً من أن الجسد قد تمّ إعادة تكوينه إلى ما يشبه هيكل الجسد الحي على الرغم من أنه قد تحول ظاهرياً. بالمثل، قد يرجع هذا القلق إلى بعض التحسينات المعمارية لمظاهر الحجارة المحيطة بالمدافن في مقابر آخر مرحلتين. عادةً ما يندرج هذا وفقاً لحجم وحدود الجسد بدلاً عن المحرقة الأساسية التي أساساً هي أكبر حجماً ـ النتيجة هي إقامت مجموعة منوعة لأوانٍ بحجم الجسد وبشكل الجسد فوق جزء من المحرقة. بالمقابل، إنتقاء العظام بعد الحرق ونقلها إلى موقع آخر أو وضعها داخل إناء، قد يكون أكثر أهمية من عملية الحرق ذاتها، والذي كان يرمي لإعادة تكوين الجسد في شكل متحول تماماً. وهناك عدد من المدافن التي تختبر أشكال جديدة من أواني الجثث مثل الحُفر في مكان المحرقة ـ الرماد هو المآل الأخير لهذا الإختبار.

لذلك، وفي معظم الحالات، الجسد المُرمّد كان لا يزال يُعتبر كجثة كاملة، ولكن كان هناك مفاهيم جديدة في طور الظهور. الإصرار على فكرة الجسد الكامل يشير إلى أن البشر بدأت بطقوس الحرق كممارسة عملية تحمل في داخلها مضامين خاصة كجزء من مجموعة بدائل مقبولة في ظروف خاصة، أكثر من كونها تطبيقاً مبرمجاً لفكرة جديدة كبرى. في هذه المرحلة المبكرة من التحول، أحاطوا عملية الحرق بممارسات ظرفية هدفت للحفاظ على الشكل المادي لجسد الفرد حتى وإن تمّ حرقه. هنا، هم دفنوا الجسد المحترق تماماً كدفن كامل الجسد. في المثال الهنغاري، كانت الخيارات ممتدى على نطاق واسع ـ بنوا قبراً تقليدياً حول الجسد المُرمّد، ونقلوا الدلائل التي تحدد جنسه إلى وعاء فخاري، أو حتى أنهم بسطوا العظام المحترقة على حدود المدفن. مرة أخرى نرى هنا أنماطاً متعددة في هذا المشهد ـ تداخل المفاهيم المختلفة حول الجسد بعضها ببعض. أراد الناس حرق الجثة وبنفس الوقت تعزيز مفهوم آخر عن الجسد كحالة تعيد العلاقات إلى سابق عهدها. ومع ذلك، هيأت التغيرات في الممارسة، الأرضية لممارسات مستقبلية أخرى ـ لأول مرة خلقوا إحتمالات جديدة مقنعة. وبذلك يكون للتغييرات زخم تاريخي ـ عندما أصبح حرق الجثث شائعاً لعدة أجيال، انتفت الحاجة لمثل هذه التفاصيل وأصبح تدمير الجسد مقبولاً كنموذج بديل عن التعامل مع الميتْ. غير أن العظام بقيت توضع داخل الجرار التي دُفنت بمفردها، وفي أكثر الأحيان مع حوائج القبر، للتأكيد على النزاهة المتناهية للشخصية الاجتماعية.

المعيار وعملية التغيير

عصور ما قبل التاريخ هي أكثر فوضوية مما يظنه المؤرخين. بدلاً من أن يكون مرتباً، أو أن يكون تحولاً يسهل شرحه، نرى أن مؤسساته، وقيمه، وممارساته كلها تتغير من مرحلة إلى أخرى بكل مكان وفي وقت واحد، وعلى مدار الألفي سنة أو ما بحثناه في هذا الفصل، يُبين تغيراً مباشراً على مستوى القارة يظهر من موجة فوضى في التجارب المحلية، لكن هذه الفوضوية تخبرنا عن أشياء هامة عن نسيج الحياة الاجتماعية. يمكننا تلخيص بعضاً من الدروس بإختصار.

- ما يعتبر تحولي يعتمد على منظورنا التحليلي (الذي يحدد البداية والنهاية بين المسافة المُقاسة)، ويعتمد بالتوازي على معيارنا في التحليل. من المنظور التاريخي الواسع، الفترة التي نوقشت في هذا الفصل تعرض تحول واضح بين طريقتين مختلفتين للمعيشة. على

مستوى حياة الإنسان التي جعلت، بكل الأحوال، ما يسمى بالتحول المؤلف من العوالم البشرية يستمر لعدة أجيال حيث كانت هذه العوالم متناسقة نظرياً بما يكفي لتكون قابلة للعيش.

- عندما ننظر إليها عن كثب، من الواضح أن كل حالة تمر بتحولات كبيرة ولكن بخطوات بطيئة. تخلق كل خطوة، تدريجياً، الظروف التي تجعل من التحولات التالية ممكنة أو أحياناً، ضرورية.
- تتشارك الشعوب بنظام قيم متجذر ومُسلّم به، وهو الذي يولد ويجيز الممارسات (انظر الفصل الثاني). نظراً لهذا، تمثل خطوات التغيير التدريجية عملية اقتطاف تاريخية، أو ترقيع أو حل للمشاكل، والتي ليست شكلاً حراً بالكامل، ولكن أخذت شكلها من نزعة إقليمية مشتركة تصف أشكال جديدة من الإبداع وتحد من المُحْتَمَل.
- عوالم الجسد متماسكة، ولكنها ليست متجانسة. في هذا الوضع الذي ناقشناه، هناك العديد من الطرق لفهم الجسد الذي ظهر على المشهد بظروف، وسياقات، وعلاقات مختلفة. لربما تمت معاملة الجسد بشكل مختلف في الموت عنها في الحياة، أو في حالات تشدد على الفروق الفردية مما كانت عليه في حالات التضامن مدى الحياة وحالات وحدة الجماعة. ما يفعله البشر في الممارسات العملية فعلياً يمثل تحولاً ظرفياً بين طرق الفهم، كما هو الحال عندما ارتبطت الطقوس الكونية في العصر البرونزي الاسكيندنافي مع مجموعة من الرموز المختلفة عن تلك التي ظهرت في التمثيل السياسي الذاتي، أو ربما تمثل توافق بين طرق متناقضة في التعامل مع الأشياء، كما هو الحال مع المثال الخاص بالطرق المتنوعة التي وجدها العصر البرونزي الوسيط في وسط أوروبا في إختبار حرق الجثث مع الحفاظ على سلامة الجسد في حالة الموت.
- وفرت هذه الأنماط المتعددة الأدوات الضرورية للتغيير. نادراً ما ارتبط التغيير بطريقة فهم البشر للجسد مع إبتداع مفاهيم أساسية جديدة. بل إنه عادة ما ينشأ من تعديلات أو خلق لممارسات راسخة، غالباً ما تكون محدودة، وموافق عليها بتحليل أو بآخر. عند التحول من مفاهيم العصر الحجري الحديث إلى ما بعد العصر الحجري الحديث، معظم أو كل العناصر كانت حاضرة فعلياً بشكل أو بآخر ـ الذي تغير هو طريقة ارتباطها مع بعضها البعض عبر مفاهيم الجنس والنفوذ. بالمثل، بدأ الحرق في العصر البرونزي على

مستوى صغير، كبديل ظرفي عن شعائر الدفن والتي على الأرجح أنها لم تترك أثراً مهماً على أي مفهوم أساسي.

سوف نعود إلى هذه الملاحظات في الفصل التاسع.

نكتشف باستخدام هذا النموذج، أنّ آفاق التغيير المنتشرة في عصور ما قبل التاريخ لا تمثل عادةً القضايا الفردية المركزية مثل هجرة الشعوب الجديدة ـ التي على الأرجح هي علامات متكررة على التغيير وليست سبباً لها ـ كما أنها لا تمثل إنتشار فكرة الأديان الجديدة أو العقائد التي تعود وحدتها وولائها إلى مصدر شبيه بما قد نتوقعه في عالم التاريخ النصّي والكهنوتي. مع غياب هذه الإجابات التقليدية، يبقى السؤال ـ لماذا كل شخص تقريباً، ناهيك عن مجموعات قليلة، انتهى به المطاف لتبني الحرق في هذا العصر؟ واجهت الشعوب على إمتداد أوروبا في العصر البرونزي تحديات حياتية مُشابهة مستغلين بشكل عام مَخْزُون مماثل للإجراءات المحتملة، والأفكار القابلة للتحقق، والمبادئ التنظيمية. من غير المفاجئ، حينها، إدراك أن خلقها كثيراً ما كان يسير في نفس الإتجاه، وخصوصاً أن كل مجموعة هي على تماس مع جيرانها ويمكنها إستغلال تحديثاتهم كنماذج محتملة. لم يكن القصد من وراء النمو السكاني في وسط أوروبا في هذه الفترة خلق المزيد من العلاقات فقط، بل لإفساح المجال أيضاً لعدد أكبر من الجنازات والإبتكارات الكبرى المحتملة. مع مرور الزمن وعلى مستوى محلي، كلاً من المَخْزُون الثقافي وضرورات تغيير العمل الخلاّق، أفضيا إلى لحظات تحول بارزة.

النتائج: الجسد في (و) كسياق اجتماعي

كانت المجتمعات الأوروبية مختلفة كثيراً في الـ5000، 3000، 1000 سنة ق.م.. من الواضح إستحالة تلخيص هذا التحول عن طريق صيغة بسيطة مثل الزيادة المطردة في الظلم وانعدام المساواة ـ بل هي حركة بين العوالم الاجتماعية البارزة نوعياً، حيث ضمّ كل منها أسس المساواة والسياسات الجائرة معاً، كما غيرت نظرة الشعوب إلى العالم مع تغير علاقات التواصل فيما بينهم. ومن الواضح ـ حتى بمقارنة بسيطة، كيف شكّل البشر الجسد الإنساني في تماثيل العصر الحجري الحديث (الشكل 28)، شواهد العصر النحاسي (الشكل 33) وأخيراً الزينة في العصر البرونزي (الشكل 37 و38) ـ حيث تغير الجسد تماشياً مع هذه التحولات.

يقدم لنا عالم العصر الحجري الحديث نشاطات قيمة، وأماكن وعلاقات اجتماعية ـ فهو

يصنع القدور، ويتاجر بالفؤوس، ويقوم بالطقوس، ويستمتع بالأمومة، ويشيّد المنازل وأشياء متعددة أخرى، ولكن كل هذه الأمور لا تتضافر معاً لتشكل نظاماً واضحاً للأوضاع الاجتماعية ـ ونظراً للموضوعات الواضحة التي تنبثق عن علم الآثار، فإن هذه تميل إلى تحديد أهمية الأماكن مثل القرية[1] والمؤسسات مثل أنظمة الطقوس أكثر من ميلها إلى شخصيات اجتماعية بعينها. هذا لا يُستنتج منه بأن شعوب العصر الحجري الحديث لم يعتبروا أنفسهم كيانات اجتماعية، بل على العكس، كانت طريقة فهمهم للشخصانية الفردية تختلف عما نتوقعه نحن. تمّ فهم الشخصانية مفاهيمياً وليس بكونها مطلقة، وتوليفة العلاقات الاجتماعية التي أنتجت هذه الشخصانية تتنوع في عدة مجالات عملية[2]. كما هو الحال عند بعض القبائل[3] المعروفة عرقياً، ربما خلق التنوع في المهن أنواع مختلفة من القيم التي كانت غير متكافئة نوعياً. ومع ازدياد التفاوت الاجتماعي، أخذت الشخصانية شكل السلطة الشعائرية ضمن عالمٍ من الطقوس المتضخمة كما هو الوضع في الأطلسي في أوروبا أو مالطا بعد 4000 سنة ق.م.. نرى هذا الفهم للأشخاص في الجسد بطرق شتى. الفصل بين الأجساد البشرية والحيوانية كان واضحاً بشكل صارخ عما كان عليه في العصر الحجري المتوسط ـ على الأرجح كنتيجة للعلاقات المتغيرة مع الحيوانات في أعقاب ظهور الحيوانات المدجنة. لم يكن الدفن للتأكيد على الوضعية الاجتماعية للفرد ـ بل كان طريقة لترسيخ العلاقات بين الناس والمكان، ولخلق أجداد نوعيين. استخدمت الزينة لتمييز الأجساد بشكل دقيق تماماً مثلما خلقت الزينة الظاهرية طبقات من الاختلاف في القدور. التصوير البشري (مثل التماثيل الطينية الصغيرة) أظهر مقاربات مُتَبَايِنة للغاية حول الجسد، عازلاً مجموعة هائلة من الأعضاء ليبرز ويصمم الشكل الذي يجب أن يظهروا به. ولأننا في عالمٍ حُدد فيه البشر بأشكال من منظومة قيم متعددة وغير متكافئة، فقد تمّ فهم الجسد من حيث قدرته على الاختلاف.

بين حوالي 3500 و2500 سنة ق.م. ـ تتغير التواريخ مناطقياً والتغيير كان تدريجياً وليس فورياً ـ أرض عرقية أخرى أخذت مكان عالم العصر الحجري الحديث. على الأرض، أصبحت المقابر والتلال الترابية مرئية، واختفت القرى تقريباً، والعديد من المواقع الشعائرية ما عادت صالحة للاستخدام. في المجتمعات، تم تنظيم أشكال جديدة للقيمة الاجتماعية لا تدور حول

(1) روب 2007؛ سوفاتزي 2008؛ ويتل 1996. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) بروك 2004؛ فولر قبل 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) غودلير 1986. (إشارة من الكاتب نفسه).

الأماكن أو الممارسات بل حول الأشخاص. هذا واضح للغاية من الناحية الأثرية في مجموعات من الرموز الأساسية المميزة بحسب جنسها والتي تمّ الإشارة إليها عبر سياقها أكثر من كونها محصورة بإجراءات وإعدادات خاصة. بالنسبة للذكور، أصبحت الأسلحة عنصراً من النزعة بشرية التي شاركت في مجالات العمل بما فيها الحرب، والحرفة، والصيد، والتبادل التجاري والدفن. كما كان تمثيل المرء لنفسه من خلال الملابس أمراً هاماً لكلا الجنسين.

كما رأينا، بعض علماء الآثار أطلقوا على هذا التحول مصطلح «بروز» الفرد، والمحارب، وبروز السياسة المستندة على الصراع على الهيبة. على الرغم من أن كلها تحتوي على عناصرها الذاتية، إلاّ أن أياً منها لم يصل فعلياً إلى صميم التغيير. يكمن التغيير الأساسي في شكل الشخصانية حيث أن القيم والعلاقات تعمل على صِيَاغَة مِعْيار الفرد وهي الهوية الراسخة في مختلف الحالات والأوضاع. وهذا يشبه إلى حد كبير من الناحية العرقية القبائل المشهورة حيث يتم فهم البشر من ناحية شكل النفوذ الفردي المتراكم في عدة أوضاع، وقدرة الجسد على التماثل عوضاً عن أهمية الاختلاف. الجوانب المتجسدة في هذا الشكل الجديد للشخصانية واضحة من حيث ما آلت إليه أهمية ومعيارية استعراض الرموز بحسب جنسها مثل الأسلحة والحُلي، كما أن ازدياد التفاوت الاجتماعي وتصاعده، أخذ شكلاً غنياً وفاخراً، تمثّل في المدافن. هذه العوامل لا تعني بالضرورة اتصالها بالسيطرة السياسية أو الاقتصادية المركزية ـ هذا استعراض للشخصية كمبدأ اجتماعي تمّ المبالغة فيه لذاته. تعكس تصويرات الجسد في اللوحات التذكارية النموذج الجديد للشخصانية، حيث تُظهر الجسد ليس كمجموعة أجزاء واستشهادات محددة مفاهيمياً، بل كقالب معياري تمّ اكتشافه في بيئته ومجتمعه، تكون فيه الأجزاء خاضعة لكُلّ متكامل ومتواصل، والذي يُعامل الجسد كسطح للعرض بشكل أساسي.

هذا التحول، كما رأينا، لم يحصل بطريقة موحدة في كل المناطق، بل بُني على تفاهمات محلية ودائماً ما دمج طرق متعددة للتعامل مع الجسد، من وُشوم رجل الجليد وصولاً إلى تاريخ الدفن في سيون. عندما بدأ الحرق بولوج عالم الجسد، قام بالإستناد على فهم الجسد السائد الذي طورناه، وإن تغيرت ملامحه. في المحصلة، بَدّل الحرق طريقة التعامل مع الجسد في حالة الموت، من دون المساس بالمفاهيم الأساسية لحاجة البشر بتثبيت هوياتهم عبر ملابسات العلاقة مع الأشياء المادية. هذا التحول أيضاً لم يكن مجرد نقلة من طريقة في التعامل مع الجسد إلى طريقة أخرى، بل اسُتنفذ بالأحرى من خلال النقاشات المعقدة

حول طريقة التعامل مع الجسد التي اعتمدت على أنماط الفهم القابعة وراء كل من الدفن الطبيعي وحرق الجثث.

من بين كافة العصور التي ناقشناها في هذا الكتاب، فإن هذا العصر ربما يوفر لنا أوضح عرض لهدفنا الجوهري نظرياً. كيف ارتبطت الأفكار حول الجسد بسياقها الاجتماعي؟ في عصور أخرى، كان علينا الإهتمام بمجموعة أمور اعتقدناها عوامل «خارجية» بناءة ـ على سبيل المثال، المعرفة العلمية المتخصصة، والعقائد الدينية المُسيطر عليها مركزياً، أو التقنيات الطبية المتطورة، أو إنتشار الثقافة المترفة من أعلى إلى أسفل. في هذا العصر، كل هذا غير موجود. نستطيع النظر إلى الروابط بين الجسد وظروفه الاجتماعية من غير أن يكون مثقلاً بهذه العوامل الخارجية، حيث يتطور الجسد هنا على إيقاع العملية الاجتماعية بمفرده. عندما نمعن النظر، فإننا نرى أن الأفكار حول الجسد متماثلة مع العملية الاجتماعية ـ كيف ارتبطت الشعوب مع بعضها البعض في العصر الحجري الحديث أو في العصر البرونزي، كيف ارتبطوا بالميتْ، كيف اشتغلوا واكتسوا وعبّروا عن قيمهم في الفن، كل هذا ينشأ من كيفية فهمهم لأجسادهم.

ولإضافة المزيد، شكل التاريخ مشروط بفهم الجسد، لأنهم خلقوا آلاف السنين من التاريخ من خلال دورة حياتهم اليومية. أنتجت مفاهيم القيم الجسدية في العصر الحجري الحديث عالماً متفاوتاً ومتبايناً على نحو ضيق بين الطبقات والأدوار الاجتماعية. جاءت النتيجة بمجتمع معقد بنيوياً يمتلك سقفاً منخفضاً لتكثيف وتقوية الدور الاجتماعي والاقتصادي ـ وعندما استفحل الظلم، مال إلى اتخاذ شكل من أشكال المعرفة الطقسية. أنتج نموذج أوائل العصر البرونزي عالماً يتضمن عدد أقل من المراتب ولكن أكثر عمومية وقد تمّ التعبير عن علاقاته من خلال البروز في الحياة، والفن والدفن. تمّ إستحضار المعادن كتكنولوجيا من أجل تعزيز الجسد وجعل قيمه الاجتماعية مادية وظاهِريّة. ومع ذلك، حالما ظهرت كوسيط مادي فإنها أنتجت معرفة تقنيّة ونظاماً اقتصادياً موجه لتعميمها، كما أنها وفرت الإمكانات لتطوير ممارسات عملية جديدة ومفاهيم جديدة ـ على سبيل المثال، مفهوم الإخْتِزان بدلاً من العرض كأساس للهرميّة التي ستصبح مهمة في العصور اللاحقة. نظراً لهذا، لا يمكننا رؤية الأفكار حول الجسد كنتيجة خاضعة لسياقها الاجتماعي. في الفصل الثالث، رأينا كيف أن التحولات في عالم الجسد لم تكن مجرد ثمرة لتحول على نطاق واسع، بل هي أيضاً جزء لا يتجزأ منه. وعليه، نحنُ لا نرى فقط الجسد في المجتمع، بل مجتمع في الجسد ـ ليس فقط الجسد في التاريخ بل التاريخ في الجسد.

5

الجسد والسياسة

اوليفر ج.ت. هاريس، جيسيكا هيوز،
روبن اوزبورن، جون روب وسيمون
شتودارت

الكمال في الموت[1]

في يوم ربيعي دافئ من سنة 430 ق.م.، اجتمع لفيف من الناس في مقبرة كيراماكوس في أثينا لحضور جَناز (اللوحة 3؛ الشكل 44). مجموعة عائلية، ولكنها عائلة كبيرة ـ ما يربو إلى دزينة معاً، بما فيهم البالغين والأطفال الذين يجرون ذيولهم خلفهم بِهَيْبَة. مجموعة من العبيد حاضرة في الجنّاز لكنهم يقفون بعيدين عن العائلة. كانوا قد مشوا من بيوتهم

(1) كان الجسد الكلاسيكي موضوع لمنحة دراسية على الأقل في أربعة إخْتِصَاصات بحثية، في كثير من الأحيان لا علاقة لها بالبحوث. بالنسبة للنوع، والنشاط الجنسي والجسد، انظر بلنديل 1995؛ كول 2004؛ فانتام وآخرون 1995؛ فوكسهوول وسالمون 1995؛ كامبن 1996؛ كولوسكي ـ اوسترو وليونز 1997؛ ماك كلور 2002؛ مونسيرات 1997؛ بوميروي 1995؛ بورتر 1995؛ ووييك قبل 1998؛ بعد 1998، في تاريخ الفن، يقدم اوزبورن 2001 توليفة (تخليق) للجسد في الفنون البصرية. انظر أيضاً ـ دونبابين 1986؛ فلين 1998؛ نوشلين 1994؛ اوزبورن 2006؛ وسكواير 2011. بالنسبة لتاريخ الطب، انظر دين ـ جونز 1996؛ غرميك وغوروفيتش 1998؛ هورستمانشوف، وفان دير ايجك وشرايفرز 1995؛ كينغ قبل 1998؛ بعد 1998؛ كينغ 2005؛ كورياما 1999، لونغريغ 1998؛ وفون شتادن 1992. ما بعد الأدب عن الجسد، من أجل تاريخ الفن الكلاسيكي، بوردمان 1978؛ 1985؛ 1995 هو يقدم ملخص خاص بشهادة الماجستير عن المنحة التقليدية؛ يمكن العثور على المزيد من التوليفات الحديثة في بيرد وهندرسون 2001؛ اوزبورن قبل 1998، بوليت 1972، سبيفي 1996، وستيوارت 2008. بيرارد وآخرون 1989 راجع الصور المتنوعة لأثينا القديمة، واوكلي 2004 راجع الأدلة المرئية لطرق الموت الاثينية. تمّ مناقشة مقدمات جيدة وعامة في التاريخ والسياسة في هذا الفصل مقدمة من كارتليدج قبل 1993؛ بوميروي وآخرون 2007، سامونز 2007، وشابيرو 2007، والجمعية المتحدة لمدرسي الأدب الكلاسيكي، عالم أثينا 2008، الطبعة الثانية، نقحها روبين اوزبورن.

داخل المدينة متوجهين عبر بوابة دبيلون الشبيهة بالحصون إلى المنطقة الخلفية التي تشكل المقبرة الرئيسية للمدينة. هنا، حيث تقف مقبرة العائلة بين مقابر العائلات الإثينية الميسورة، تنتشر الغابة الواسعة التي يُقام فيها احتفالات خاصة بإحياء ذكرى الأموات، على خلفية الذاكرة الجمعية. حيث توجد النُصب التذكارية لشهدائهم، والسور الضخم الذي بناه ثيميستوكليس[1] من حوالي 50 سنة. كانت تلك الفترة البطولية للأجداد الذين لا زالوا يتذكرون الإنتصارت الكبرى التي حققوها في معارك ماراثون[2] وسالاميس[3] ضد الفرس والتي رسخت حرية وريادة العالم الإغريقي. ومنذ ذلك الحين، قطعت أثينا شوطاً طويلاً. تسيطر المدينة على «عُصبة» من تحالف مهزوم، وهي في الحقيقة التي تشكل امبراطوريتها، وهي المركز البحري، والتجاري، والعسكري لليونان. مدينة مزدهرة، مليئة بالأجانب، حيث أرسى شعرائها، وخطبائها، ونحاتوها، وخزافوها وحرفيوها المعايير لعالم حوض البحر الأبيض المتوسط. هذا هو الصيف الطويل لأثينا ـ الحرب البيلوبونيسية[4] القاتمة والطاحنة والتي بدأت هزيمتها النهائية للتو، والكوارث التي ستحل في القرن القادم ـ الطاعون الذي سيقتل نصف من تبقى منهم في العام أو العامين المقبلين وغزوة المقدونيون ـ لا أمل يلوح في الأفق.

(1) ثيميستوكليس (حوالي 524 ق.م. ـ 459 ق.م.). سياسي وقائد بري وبحري يوناني. كان أحد أبرز الزعماء اليونانيين. ماهراً في الحرب والسياسة. (المترجم).

(2) معركة ماراثون، حرب وقعت أثناء الحروب الميدية في 490 ق.م.، في سهل «ماراثون» على بعد بضعة أميال من أثينا، جزء من الحروب اليونانية الفارسية. (المترجم).

(3) معركة بحرية وقعت في العام 480 ق.م. بين تحالف من المدن اليونانية القديمة والإمبراطورية الفارسية في إطار الحروب الفارسية اليونانية. جرت المعركة بالقرب من بحر إيجة في مضيق سالاميس بين البر اليوناني وجزيرة سالاميس. (المترجم).

(4) الحرب البيلوبونيسية، بدأت الحرب (431 ـ 403 ق.م.) بسبب التوسعات الاستعمارية والتجارية لأثينا على حساب كورنث حليفة إسبرطة. (المترجم).



الشكل 44: شاهدة قبر ايفروس، مقبرة كيراماكوس، أثينا، حوالي 430 ق.م. (تصوير روب ـ صورة بتصريح من متحف كيراماكوس، أثينا لأثريات ايفرويت الثالث الكلاسيكية ولعصر ما قبل التاريخ. الحقوق محفوظة لوزارة التعليم اليونانية للديانات، والثقافة والألعاب الرياضية).



اللوحة 3: عائلة تقوم بطقوس الدفن خارج بوابة دبيلون بينما تستمر الحياة في المدينة بشكل طبيعي (صورة ـ آرون واتسون).

تحلقت المجموعة التي تحضر الجنازة حول قبر شُغل حديثاً، تربته لا زالت طرية ورطبة. منذ تسعة أيام، دفنوا شاباً، من ورثة العائلة، وضحيةً لمرض مفاجئ، وها هم الآن يستكملون الذكرى الأولى على وفاته في إحتفالات لإحياء ذكراه ستستمر على فترات متقطعة على مدار السنة القادمة. بينما الأهل والعائلة، مرتدين أجمل السترات والعباءات، كان العمال يضعون شاهدة قبر من الرخام على القبر، كانت العائلة قد اشترتها على عجل من مشغل المنحوتات، تُظهر شاب قوي مفتول العضلات، وحليق الذقن ولكن جسده ناضج، عبوس ولكنه جذاب، وجسده الرياضي مكسو بسترة وعباءة. يتناسب المشهد المختار مع موت شاب يدنو من أجله. يمسك مِكْشَطَة، وهي زينة برونزية مقوسة الشكل يستخدمها الرياضيون في صالات الألعاب الرياضية لكشط العرق والدهون عن أجسادهم. يعطي هذا انطباعاً على أنه واحد من النخبة الثقافية الثرية الذين يترددون باستمرار على قاعات الألعاب الرياضة والندوات الفكرية. وقد أُضيف اسم الشاب على شاهدة القبر في الأيام القليلة الماضية.

ارتفعت شاهدة القبر، وأخذ الشاب مكانه بين أموات أثينا. تمثل شاهدة القبر هوية الشخص المدفون، ولكنها ليست شبه التصوير الفوتوغرافي، إنها تمثل تحولاً مميزاً، من سيتذكر من أولئك الذين لا ينتمون إلى عائلته المباشرة أن ذراعيه كانت أقسى من تلك المصورة أو أن وجهه كان أقرب إلى الغضب أو الضحك منه إلى الملامح الرزينة؟ من سيتذكر أنه كان دائماً الأخير في أي نوع من أنواع المسابقات أو أنه تلقى يوماً تقريعاً من والديه لسوء معاملة خادمة العائلة؟ من سيتذكر أن خدمته العسكرية الأولى منذ أشهر قليلة مضت كانت بتقديم المساعدة لحراسة طريق الماعز في جزء لا يذكر من تهديدات الحرب بالقرب من ميغارا (لم يظهر العدو حينها، فقط الماعز، وكان ممتناً لها كثيراً)؟ ومن سيتذكر أن موته المفاجئ سيُفشل مخططات والديه بتزويجه وتبديل آمال أخيه في وراثة أرض في الريف خارج أثينا؟ كل هذا لا يهم الآن ـ بغض النظر عما أراد أن يكونه أو يفعله، فهو الآن ايفروس الشاب الرزين، والقوي، والرياضي إلى الأبد.

النحت الكلاسيكي مشهور بين مؤرخي الفن بسبب هذا النوع بالضبط من التحول. أجساد مثل ايفروس تمّ إظهارها بتفاصيل «واقعية» وليس بتشكيل نَمَطِيّ مثل النحت المبكر وغير اليوناني، وبوضعيات «طبيعية»، مظهرين قامتهم ووزنهم، حيث تشير جميعها بالإضافة إلى وضعية الوقوف والتفصلية التشريحية إلى وصف حقيقي لأجساد البشر الحيّة. وفي نفس الوقت، تم تنقيتها من تَفْصِيل التّفرّد، وتمّ إختزالها إلى أجساد مثالية تهدف إلى إبراز مجموعة

ضيقة من القصص المتمحورة حول الفرد والفضائل المدنيّة. سوف نناقش ما يعنيه هذا الأسلوب في هذا الفصل. من الجدير بالذكر هنا، أن «تكنولوجيا الجاذِبيّة»[1] هذه قد ألقت بظلال متشابهة على المشاهدين المعاصرين. اعتدنا على رؤية الأجساد مثل ايفروس على قاعدة في متحف، أو كصور في كتاب، من دون الإحساس بالأجساد المحيطة بهم. بإمكانهم وهم بمعزل عن العالم المحيط بهم، أن يصوروا روحاً تجريدية «للفن» و«الحضارة».

مع ذلك ظهر «الفن» الكلاسيكي في خضم الحياة. كيراماكوس ليس مكاناً هادئاً للتأمل مثل تلك المقابر الموجودة خارج المدن الحديثة، في ضواحي الموتى. فهو يتربع على جانبي أهم طريق خارج أثينا، يعج بضوضاء المرور ـ أغنياء، وفقراء، وأهل البلد، وأجانب، وعبيد، وجنود، وفلاسفة، وعاهرات ومتسولين. كل أنواع البشر وبمختلف الغايات حاضرة في المكان، يتناقض هذا الخليط الفوضوي على طول الطريق مع الطبقة الرصينة الحازمة، والعضوية المتجانسة لرواد الصالات الرياضية، ومع من يشتري النُصب التذكارية. نرى على شواهد القبور، النساء حبيسات البيت بتواضع والرجال إما رياضيين، أو عسكريين، أو رجالات دولة. كما نرى على الطريق، النساء من كافة الطبقات وهنّ يتجولن في المدينة لإنجاز بعض المهام، وإقامة صداقات، وغالباً ما ينجزن الأعمال والحرف ـ وقد يكون الرجال كسالى، وصُلعان، وضعفاء، ومشاكسين، ووَسِخين إما جسدياً أو أخلاقياً، أو ببساطة مُرهقين. والمراسم الجنائزية التي تجريها عائلة ايفروس المحزونة ليست معزولة عن هذا الثراء الشخصي والسياسي. الموت في أثينا ليس شأناً عائلياً خاصاً، فالجنائز المدنية، على سبيل المثال، هي أفضل مناسبة لإلقاء الخطابات السياسية الكبرى، وفي الجنازات الخاصة، وبحسب القانون، يُسمح للأقرباء فقط بحضور المراسم، وإبرازها عقائدياً غالباً ما يقلل من أهميتها ولكنها أحيانا تمثل تمييزاً قانونياً مهماً بين المواطنين والأجانب. المستوى والمباهاة في الجنازة يُعتبر إستعراضاً هاماً عن العائلة، لدرجة أن الجنازات في أثينا أو في أي مكان آخر كانت محكومة بقوانين تحديد النفقات ـ يبدو أن شواهد القبور الصخرية في أثينا مُنعت عملياً ما بين 480 و430 ق.م.. كما أن للأطفال حضور جزئي، حيث يقتصر الحضور في الجنّاز فقط لمن له حق في الميراث.

ما هو «الجسد الكلاسيكي»؟ في هذا الفصل، سنركز على «الثورة» ولا سيما في طريقة تصوير الأجساد. لماذا أظهر الفنانون الإغريق الأجساد بشكلها الطبيعي على غرار جسد

(1) غيل 1992. (إشارة من الكاتب نفسه).

ايفروس؟ لطالما أثارت هذه المسألة لغطاً كبيراً. فهي ليست مجرد مسألة تاريخ الفن ـ بل تحولت لتأخذ منحاً آخراً مهماً حول ارتباط الجسد بالسياسة.

ولكن للإجابة عن هذا السؤال، نحتاج للقفز فوق تاريخ الفن لنضع الجسد في سياقه الاجتماعي. معظم النقاشات كانت قد بدأت من الأجساد الحجرية وألحقتها على مضض مع إشارة عادية إلى الأجساد الحيّة من حولها ـ وهي مقاربة منفصلة ومعدومة الحياة تماماً مثل الرخام نفسه، في العالم العلمي الذي تكون فيه أكثر الإدعاءات تواضعاً تشير إلى أن التماثيل كانت تُرسم أحياناً بِشَكْل مُبَهْرَج ما هو إلاّ عالم مثير للجدل. لنأخذ الوجه الآخر، لا بدّ من النظر في المقام الأول إلى «الجسد الكلاسيكي» على أنها أجساد لبشر كلاسيكيين، كما فهموها وعايشوها ـ عوالم فن النحت المتنوعة، ورسم المزهرية، والشعر، والفلسفة والطب كلها جُزْئِيّة وأساليب مهتمة بالتصوير تمر على الأجساد مرور الكرام ولكنها لا تُعَرِّفَها. السؤال الفعلي المطروح في هذا الفصل هو كيف نجحت النظرة في النحت الكلاسيكي ـ كيف شُكلت الأجساد الحجرية أو غيرت، مثل غورغون[1]، الأجساد الحيّة التي صنعتها، وخاطتها، وعبدتها، وانطلقت من خلالها وأحياناً شوهتها أو دمرتها. الجانب المهم هنا هو أن هذه التماثيل، مع القليل من الإستثناءات مثل تماثيل هيرما، عادة ما تلتقي ضمن مقامات محددة جداً ـ في المقبرة والمزار والمعبد. لم تكن هذه المقامات عبثية، بل هي أماكن تتمتع بدلالات سياسية وكونية[2].

إنّ إختزال الجسد إلى صورة أو نظام تصويري لا بدّ أن وراءه دائماً فعل سياسي، على الرغم من أن الجسد هو حيوي بالنسبة للسياسة، فإن الفترة الكلاسيكية كانت خير من جسّد هذه الفكرة. منذ أن شرع مؤرخو الفن بتصنيف ودراسة النحت الإغريقي، كان هناك ميل شديد لربط الأسلوب الشكلي للفن الكلاسيكي مع الديمقراطية في أثينا كنظام سياسي. في الرواية التقليدية، اسْتَتْبَعت الطبيعة العملية لفن النحت الكلاسيكي رفضاً للأنماط الشرقية الشكلية الجامدة. وعكس تركيزها على الفرد المثالي جواً من الحرية والثقة، الذي ملأ شوارع أثينا بعد الإنتصار المدوي ضد جيوش الغزو الفارسي الغاشم، وهو ما كان عكس

(1) (Gorgon): هي أسطورة إغريقية قديمة عن ثلاث أخوات أسطوريات سيثنو، وأيرلن وميدوسا، بشعر من ثعابين ومظهر مرعب ومن ينظر اليهن يتحول إلى حجر، ويطلق أيضاً هذا الاسم على أى شيء قبيح أو مخيف. (المترجم).

(2) نشكر لن فوكسهوول لتشديدها على أهمية هذه النقطة بالنسبة لنا. (إشارة من الكاتب نفسه).

التوقعات. في نفس الوقت، ومن خلال خلق بشرية مثالية «طبيعية»، ومقاييس جمالية لكل الأشياء (بما فيها الآلهة نفسها)، وضع اليونانيون الكلاسيكيون البشرية في مركز الكون، تماماً مثلما وضعت الديمقراطية المواطن الفرد في قلب الحياة المدنية ومَكّنَته من حكم نفسه بنفسه[1].

كمحاولة لتفسير الماضي، كانت هذه جميعها بمثابة علامات فارقة لإضفاء الشرعية على الأسطورة الأصل. تفسير مستمد من الثقافة الأوروبية العالية الحديثة والأنظمة السياسية عن البطولات التاريخية، وتربطهم عبر مصطلحات مُحَمّلة بالدلالات السياسية الحديثة مثل «الفَرْديّة» و«الحرية» ـ تفسير يوفر أسس تاريخية للإستشراق الأوروبي[2] من خلال مقارنة «الروح» اليونانية أو الغربية ذات الملامح الغامضة أو روح العصر المتمثل بالحرية الفردية وحرية التعبير يصاحبه إستبداد شرقي غامض أيضاً. ومع هذا، حتى المعالجات العِلْمِيّة الحديثة والمتبصرة كمعالجة فولرتون تناقض ما بين «الإنسانية العقلانية للثقافة اليونانية» و«العقلية الأكثر روحانية والمطواعة الكامنة في فنون الشرق الأوسط»[3].

نعتقدُ بوجود رابط جوهري بين السياسة والجسد في الفن الكلاسيكي، ولكن من طبيعة مختلفة تماماً. سنناقش أولاً الجسد الكلاسيكي الحي من عدة زوايا، ومن بعدها وانطلاقاً من هذا الأساس، سيكون لدينا سؤالين. السؤال الأول، كيف تمت معرفة «الجسد الكلاسيكي» النمطي في فن النحت أولاً، وفي التمثيل السياسي في العالم الإغريقي؟ السؤال الثاني، نحن نعالج نفس المسألة على هوامش العالم الإغريقي. ما الذي حدث لتمثيل جسد الإنسان، العنصر الجوهري في «الحضارة» الإغريقية، عندما يتواجه مع الآخرين من خارج العالم الإغريقي ـ الاتروسكان، والرومان، وبلاد الغال[4] وآخرون؟ ما الذي سنفهمه حول السياسة الإستيطانية والإمبراطورية؟

(1) هاينس 1984؛ بوليت 1972. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) سعيد 1978. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) فولرتون 2000، 115. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) هو الاسم الذي أطلقه الرومان على المنطقة التي يسكنها الغاليون وهم شعوب كلتية. كانت تمتد على شمال إيطاليا وفرنسا وبلجيكا. (المترجم).

العالم الكلاسيكي

اليونان في الألفية الأولى ق.م.

بدأت الحقبة التاريخية الإغريقية حوالي 800 سنة ق.م. وتمّ تقسيمها إلى فترات مختلفة مثل تلك الضاربة في التاريخ، الكلاسيكية والهلنستية (الجدول 6)[1]. على الرغم من أن هذه التقسيمات تبدو جامدة وأكاديمية، إلا أنها قائمة بسبب حقيقة هامة ـ التعبير عن تغيير اجتماعي جوهري، «اليونان الكلاسيكية» تمثل التاريخ وليس أجساماً ساكنة. كل قرن له خصوصيته، بدءاً من التاريخ الغابر ومروراً بالحقبة الهلنستية. عملياً، إنها أشبه بمحاولة وصف أمر تحت لقب واحد مثل «أوائل أوروبا القديمة»، تشخيص أوروبا الغربية بدءاً بالمدن الريفية في حقبة الفايكينغ أو الانجلوسكسونية وصولاً إلى الإمبراطويات الإستعمارية في القرن الثامن عشر.

الجدول 6: *اليونان الكلاسيكية ـ الإطار الزمني (التواريخ المرتبطة بالفن، الأدب وجسد الإنسان مبينة بالأحرف المائلة).*

القرن الثامن ق.م. (العقد 700) حتى نهاية 510 ق.م.	الحقبة التاريخية القديمة في اليونان. بعض المؤسسات التي تنتشر في اليونان القديمة تشمل المدينة المستقلة (المدينة الدولة)1 كوحدة سياسية ـ حكومة ارستقراطية بالعموم تأرجحت في المدن المتمتعة بالحكم الذاتي بين حاكم مطلق (الإستبداد، من دون دلالات سلبية)، حكم الأَقَلِّيَّة النخبوية وتقريباً مجلس شعبي ـ ومهرجانات دينية ودنيوية خاصة بالقومية اليونانية والتي غالباً ما ترتبط بالألعاب الرياضية.
القرن الثامن ق.م. (العقد 700)	أول شعر يوناني باقٍ (أعمال هوميروس2 وهيسيودوس3) يشمل الفن الهندسي المجسمات البشرية في المشغولات المعدنية وعلى المزهريات.
القرن الثامن ق.م. (العقد 700) فصاعداً	بدايات الإستيطان اليوناني للحضارة الايجيه. والبحر الأسود، والبحر الادرياتيكي ووسط حوض البحر الأبيض المتوسط ـ ما يزيد عن 100 مدينة مستقلة تمّ اكتشافها ما بين 800 و550 ق.م..

(1) عندما نستخدم المصطلح «كلاسيكي» فإننا بهذا نتبع منهجاً تعميمياً لسببين اثنين، أولهما، للإشارة بشكل موسع إلى العالم اليوناني والروماني بشكل عام. وثانيهما، للإشارة على نطاق اضيق إلى القرنين الرابع والخامس ق.م. في المناطق الناطقة باللغة اليونانية. هذا عادةً ما يكون واضحاً من خلال السياق الوارد أصولاً. (إشارة من الكاتب نفسه).

القرنان السادس والسابع ق.م. (العقدان 600 ـ 500)	شعر اليونان القديمة ـ قصائد غنائية نظمها شعراء ارستقراطيون من أمثال سافو، واركيلوكس وآلكمن من أجل إلقائها في الندوات أو في المناسبات العامة الرسمية.
القرنان السادس والسابع ق.م. (العقدان 500 ـ 600)	مجموعة من التصويرات القديمة لجسد الإنسان، تضم منمنمات حجرية، وخشبية، وعاجية، ومعدنية، وتماثيل تذكارية، طبيعية لشباب (كوروي)4 ولكنها رسمية وجامدة، لنساء (كوراي)5.
510 ق.م.	إطاحة «الطغاة» في أثينا (إختيار حاكم مُطلق الصلاحية من الطبقة الارستقراطية) وتشكيل حكومة ديمقراطية (حكومة يديرها مجلس مشكل من مواطنين لهم حق الإقتراع).
492 ـ 490 ق.م. 480 ـ 479 ق.م.	الغزو الفارسي الأول والثاني لليونان. على الرغم من أن أثينا أُخليت في 480 ق.م.، أولاً في الإنتصارات الأثينية في معركة الماراثون (490 ق.م.) ومعركة سلاميس (480 ق.م.) وإنتصارات التحالف اليوناني في معركة بلاتيا (479) ومعركة ميكالي (479) التي أنهت الحرب.
480 ـ 323 ق.م.	الحقبة الكلاسيكية في اليونان
القرن الخامس (العقد 400)	إزدهار الأدب الكلاسيكي، بما فيها التراجيديا التي كتبها إسخيلوس، وسوفوكليس، ويوربيدس، والملهاة التي كتبها أريستوفانيس والأعمال التاريخية لهيرودوت وثيوسيديدز. مثّل سقراط ثلاثة أجيال من الفلسفة الكلاسيكية. ظهر أفلاطون وأرسطو في أواخر القرنين الرابع والخامس ق.م.
القرنان الخامس ق.م.	مثّل أبقراط الطب الكلاسيكي (460 ـ 370 ق.م.) التركيز على الملاحظات الخارجية، والحمية والأدوية.
القرن الرابع والخامس ق.م. (العقدان 400 ـ 300)	أسلوب كلاسيكي في فن النحت يصور جسد الإنسان بطريقة «طبيعية» وبمجموعة ووضعيات وسياقات واسعة.
القرنان الرابع والخامسَ ق.م. (العقدان 400 ـ 300)	استخدمَ فن النحت عادةً في الصروح العامة والفن المعماري الديني ـ البارثينون (معبد إغريقي) في مدينة أثينا بُني وزُخرف 447 ـ 431 ق.م.. خصوصاً المنحوتات الكلاسيكية المشهورة التي تضم أفروديت من كنيدوس للنحات براكسيتيليز (منتصف القرن الرابع ق.م. ـ نادراً ما نجد رسومات لنساء عاريات) وتماثيل زيوس المذهبة في كولومبيا والمعبد الإغريقي في بارثينيون (منتصف القرن الخامس ق.م.).
431 ـ 404 ق.م.	الحرب البيلوبونيسية بين أثينا (وحلفائها) وسبارتا (وحلفائها)، انتصرت فيها سبارتا أخيراً مع تدابير عقابية ضد أثينا، رغم أن المدينة استعادت إزدهارها بعد مزيد من المعارك بين مراكز المدن اليونانية مما حدّ من هيمنة سبارتا.
338 ق.م.	حملة فيليب المقدوني لفتح اليونان وصلت ذروتها في معركة خيرونيا6 (338 ق.م.)، التي أنهتْ إستقلال أثينا ووضعت البَرّ اليوناني تحت الوصاية المقدونية.

336 ـ 323 ق.م.	في أعقاب موت فيليب، فتح الإسكندر الأكبر الكثير من الشرق الأدنى، بلاد الشام ومصر، واخضعهم للحكم المقدوني.
323 ـ 146 ق.م.	الفترة الهلينستية، من موت الاسكندر وحتى فتح الرومان لليونان. بعد موت الاسكندر، تشتت امبراطوريته إلى ممالك كبيرة تمركزت في مقدونيا، والعراق، وبلاد فارس، ومصر.
القرنان الثاني والثالث (العقدان 300 ـ 100 ق.م.)	طور الفن الهلينستي أنواعاً جديدة من رسومات جسد الإنسان (في زخارف لمخلوقات مشوهة، عُري النساء، المَنْحُوتَات الخاصة) ولكنه في نفس الوقت استغل الأسلوب الكلاسيكي على أحسن وجه في الأعمال الجديدة وفي نسخ أعمال الأوائل ـ استمر هذا التوجه حتى الحقبة الرومانية.
القرن الثالث ق.م، والقرن الأول الميلادي	توسعت روما، وفتحتْ ايطاليا (القرن الثالث ق.م.) ـ اليونان، واسبانيا وشمال افريقيا (القرن الثاني ق.م.) ـ مصر وبلاد الغال (القرن الأول ق.م.) ـ المانيا، وبريطانيا ويهودا7 (القرن الأول الميلادي).
القرن الثاني الميلادي	جالينوس (200 ـ 129 م.) نَظَّرَ في دورة السوائل في الجسد، وفي أسس الفلسفة والطب الروماني والقرون الوسطى.

1 ـ دولة المدينة أو المدينة ـ الدولة هي دولة مستقلة أو ذاتية الحكم تقتصر سيادتها على مدينة. كان هذا الشكل من الدول شائعاً خلال العصور القديمة. (المترجم).

2 ـ شاعرٌ ملحمي إغريقي أسطوري يُعتقد أنه مؤلف الملحمتين الإغريقيتين الإلياذة والأوديسة. (المترجم).

3 ـ هيسيود أو هيسيودوس، هو شاعر إغريقى مشهور، وهو يصور عصر حكم الأرستقراطية في بلاد الإغريق. (المترجم).

4 ـ (kouroi)، جمع مصطلح (kouros): مصطلح يوناني قديم يطلق على تماثيل الشباب الذكور العُراة في وضعية الوقوف التي ظهرت أولاً في الحقبة اليونانية القديمة. وتعبير «كوروس» يعني «الشاب» أو «الولد» وخاصة من طبقة النبلاء. (المترجم).

5 ـ (korai)، جمع مصطلح (Kore): مصطلح يوناني قديم يطلق على تماثيل الإناث في مقتبل العمر في وضعية الوقوف. (المترجم).

6 ـ في 338 ق.م. قام فيليب المقدوني بمعركة خيرونيا وهي بالقرب من خايرونيا وكان معه ابنه الإسكندر الأكبر. (المترجم).

7 ـ يهودا، هي تسمية تاريخية يونانية ـ رومانية لمنطقة جبلية في جنوب فلسطين. تمتد هذه المنطقة من ساحل البحر الميت باتجاه الغرب وتشمل القدس والخليل وبئر السبع. تأتي التسمية من اسم قبيلة يهودا العبرانية. وصارت تعرف بمملكة يهودا أثناء الحكم الروماني لفلسطين. (المترجم)

نستطيع هنا فقط تلخيص بعض العناصر الأساسية عن الحقبة الكلاسيكية كخلفية لفتح نقاش في طريقة فهم الجسد في هذه الحقبة. *المدينة* (المدينة الدولة) هي المكان المناسب للبداية. كأقانيم طبيعية، *المُدن* تتفاوت إلى حدٍ كبير، القليل منها كيانات سياسية غير مدنية وأصغرها بلدات لا يتعدى سكانها المائة، ولكن أكبرها (مثل أثينا، وكورينث وسبارتا) بلغ

تعداد سكان كل مدينة ما يزيد عن مئة ألف، والقاسم المشترك بينهم هو الحكم الذاتي. لم تقم «اليونان» ككيان سياسي في الفترات القديمة ـ بالرغم من أن المدن غالباً ما تنضوي ضمن تحالفات أو إتحادات، فإن هذه التحالفات قامت خارج المنظومة البنيوية المستقلة بشكل فاضح. حتى وعندما تُخضع إحدى المدن وتستغل شركائها الإعْتِبارِيّين (أبرز مثال هو هيمنة أثينا على تحالف الديلي[1] للمدن الايجية الصغيرة)، تكون مثل هذه التعديات مثيرة للإستياء بشكل كبير، كما أن المدن الخاضعة كانت دائماً جاهزة للتمرد عند أيّ إشارة على ضعف السيطرة.

غالباً ما توصف المدينة ـ الدولة بأنها ديمقراطية حكم الأقليات أو الإستبداد، ولكن مثل هذه المصطلحات بالكاد تشير إلى شكل الحكومة الرسمي وليس للعلاقات الاجتماعية التي تصنع *المدن*. كافة مدن الدولة تشتمل على عناصر أساسية متشابهة في تعداد سكانها، هناك ثلاثة أوضاع مدنية أساسية ـ مواطنين أحرار، وأجانب وعبيد. طبعاً كل مدينة تحدّد تغيراتها بناءً على هذا، أثينا، على سبيل المثال، حددت وضع المواطن بشكل صارم وصريح أكثر من أي مدن أخرى، ومنعت الأجانب المقيمين من التملك، واستخدمت سبارتا، كما يعتقد الكثيرون، شكلاً قمعياً خاصاً للسيطرة على عبيدها. والمسألة الجامعة لهذه الأوضاع المدنية تمثلت في التمييز في الجنس والعمر، حيث تم تخصيص الكثير من النشاطات الطبيعية الأساسية والأدوار الاجتماعية والاقتصادية للذكور والإناث (انظر النقاش اللاحق في هذا الفصل). من الصعب تقدير كيف يمكن توزيع السكان من بين كل هذه المجموعات، حيث أن الإحصاءات السكانية ضبابية وغير تمثيلية. أثينا، المدينة الأكثر شهرة، كانت أيضاً إلى حد بعيد الأكبر وربما كان يقطنها أيضاً أجانب أكثر من غيرها من المدن. كتقييم عام، كان يقطن الدولة الأثينية في ذروتها في الحقبة الكلاسيكية من 300.000 إلى 400.000 نسمة. من هذه الأعداد، حوالي 10% كانوا من المواطنين الذكور البالغين ـ الذين شكلوا مع عائلاتهم تعداد السكان، معظمهم كانوا من صغار الملاك، ولكن الكثير منهم كانوا حرفيين مدنيين أو يعملون بالتجارة بمن فيهم طبقة النخبة من العائلات الثرية. كانت العبودية حالة عالمية، وغير قابلة للجدل وأساسية اقتصادياً في العالم القديم. وفي أثينا، ربما من ربع إلى ثلث السكان كانوا عبيداً.

(1) هو حلف شكلته أثينا مع جزر بحر إيجة والمدن الأيونية الواقعة غرب تركيا. واختيرت جزيرة ديلوس المقدسة لتكون مقره بتنظيم من أرستيدس، وقد نشأ بعد الحرب الفارسية ضد اليونان لكي يسمح للسفن بالتحكم بأمن البحر، وكل مدينة ساهمت بها بالمال والسفن، وضم هذا الحلف نحو 173 مدينة. (المترجم).

الحُكم في مثل هذه المدينة ـ الدولة يمكن أن يجري بطرق متعددة. كان هناك دائماً من الناحية الفعلية طبقة العائلات القديمة الثرية ممن شكلوا معظم القادة المدنيين بغض النظر عن شكل الحكم. في الحقبة القديمة، تنقلت هذه النخب المدنية بين عدد من الألقاب السياسية وأنماط حياة مختلفة من أجل الدفاع عن مصالحهم، وهو ما يمس صورة الفن والجسد[1] بشكل مباشر. تضمنت أساليب النخبة السياسية التركيز على الجذور الأرستقراطية، والعلاقات الدولية والثروة. كان هذا جلياً في المؤسسات مثل الندوات، وحفلات العشاء المغلقة والحصرية التي تشكل العلاقات بين مجموعة من «الرفاق» ـ كما أنها تُسفر عن التعطش لتبني الفن المشرقي وإقتناء اللوحات، والرياضات الارستقراطية مثل سباق العربات، والإنْهِمَاك العام والتفاخر بإقتناء التماثيل الثمينة. الكوروي (التماثيل القديمة لذكور عُراة) تتناسب تماماً مع هذا النمط من الحياة. بالمقابل، انتهجت هذه النخبة أيضاً أسلوباً سياسياً ديمقراطياً، مما قلل من سطوة ثروتهم وعلاقاتهم الغريبة واحتكموا إلى قاعدة «معتدلة» أوسع بين المواطنين، ليس مثل السياسيين الأميركيين المتحدرين من عائلات قديمة ثرية ومن ثقافات رابطة اللبلاب[2] الذين يرتدون الجينز ويأكلون النقانق في ألعاب البيسبول. مرة أخرى، كل هذا كان مرتبطاً بأشكال محددة لصورة الجسد، وخصوصاً تماثيل هيرما (انظر النقاش التالي). مالت *المدن المركزية* في الحقبة القديمة، لتتناوب بين حكومة الأقلّية وذلك عبر تجمعات صغيرة للقادة المواطنين، حيث يتمكن مثل هذا المواطن من التحكم بزمام الأمور، غالباً عن طريق الإحتكام الشَعْبِيّ للجماهير.

في الحقبة القديمة، أمدت الديمقراطية المدن بهذه النماذج. أما في الديمقراطية الأثينية، حكم المدينة تجمّع من المواطنين. يمكن لأيّ مواطن ذكر أن يشارك بالحكم، وكان هناك حوالي 6.000 مواطن يحضرون الإجتماعات بشكل منتظم لمدة أربعين مرة سنوياً تقريباً. هذا التجمع يترأسه مجلس من 500 مواطن يتم اختيارهم لتمثيل المجتمعات المحلية التي تشكل كل أطياف المدينة. على الرغم من أن اليونان اشتهرت أحياناً بأنها «مهد الديمقراطية»، أظن أنه ليس علينا التقيد بهذا حرفياً. السبب، هو أن الديمقراطية كانت بعيدة كل البُعد عن العامّة في التركيبة اليونانية. في الواقع، أثينا هي المثال الشهير الوحيد ـ معظم المدن الأخرى

(1) موريس 1992. (غشارة من الكاتب نفسه).

(2) (Ivy League): رابطة اللبلاب، هي رابطة رياضية تجمع ثماني جامعات تعتبر من أشهر وأقدم جامعات الولايات المتحدة الأميركية. (المترجم).

كانت تحت حكم مجلس أقليّة أو ملك يحكم بتوصية من هذا المجلس. من الجدير التساؤل إلى أي مدى تدينُ أثينا في تفوقها الثقافي، والاقتصادي والعسكري لشكل حكمها الخاص وليس لعوامل أخرى مثل ثروتها وتجارتها ـ قد تكون الديمقراطية هي نتاج هذه العوامل (مثلاً، طريقة حكم مدينة كبيرة جداً بطبقة فاعلة، ومزدهرة تجارياً وصناعياً) أكثر من كونها سبباً لهذه العوامل. وفوق هذا، على الرغم من أن وجهات النظر الحديثة تميل لتسليط الضوء على الاختلاف بين الديمقراطية وأشكال أخرى من الحكم، لم تكن الديمقراطية، والملكية، وحكم الأقلّية خيارات متميزة نوعياً بل شكلت جزءاً من الإستمرارية، بل ويمكن القول بأنها تتمتع بعوامل مشتركة أكثر من الاختلافات. على سبيل المثال، تمّ إنشاء مجالس المواطنين في كل الحكومات تقريباً، ودائماً ما كانت تضم بعض التباينات المتعلقة بالمكانة وإقصاء الكثير من السكان على أساس الجنس، أو الممتلكات، أو المواطنة أو العائلة. كان من المستغرب تماماً في أثينا عدم وجود معيار ملكية كشرط لحضور المجلس، ولكن المواطنين الذكور البالغين ـ ربما من 10 ـ 15% من إجمالي تعداد السكان في الغالب كما نوهنا سابقاً ـ كان لهم حق الإقتراع. لذلك كانت الديمقراطية الأثينية متشابهة ومتناقضة على حد السواء مع الديمقراطيات الحديثة ـ كانت تعتمد على إشراك جموع المواطنين في الحوار المدني والقرارات، لكنها كانت أكثر إقصائية وغالباً ما تصرفت بذريعة الدفاع عن حقوق المقترعين ضد المحرومين من هذا الفعل.

خارج اليونان، كان هناك عالم فيه نوع آخر من الشعوب ـ حُكماً الكثير من العالم اليوناني يمكن مشاهدته خارج حدود الأمة اليونانية الحديثة. مع بدايات القرن الثامن ق.م.، شيدت المدن اليونانية مستوطنات خارج حدودها في محيط كافة المناطق التي عرفوها. قامت هذ المستعمرات من شبه جزيرة القرم، وأرمينيا وتركيا حول البحر الأسود وصولاً إلى الأناضول وقبرص في شرق حوض البحر الأبيض المتوسط، ومصر، وليبيا، وصقلية وجنوب إيطاليا، وجنوب فرنسا وايبيريا. كما شكلت اليونان نفسها مع جنوب إيطاليا وصقلية جزءاً من *اليونان العظمى*، منطقة يونانية لغةً وحضارةً ـ شعراء متميزين مثل الشاعر الغنائي ايبيكس، وفلاسفة عظماء مثل فيثاغورس، وسياسيون مثل طاغية سرقوسة[1] وعلماء مثل أرخميدس جميعهم أتوا من هذه المناطق الغربية. الإستعمار اليوناني كان مختلفاً جداً عن الإستعمار الروماني أو

(1) سرقوسة أو سيراقوسة أو سيراكوز، مدينة في جزيرة صقلية تقع في الساحل الجنوبي الشرقي وهي عاصمة مقاطعة سيراقوسة. وقد وصفها شيشرون بأنها «أعظم وأجمل المدن اليونانية قاطبة». (المترجم).

الإستعمار الأوروبي الحديث، فهذه «المستعمرات» كانت تقريباً مشاريع خاصة وانتهازية أكثر من كونها مبادرات حكومية مخطط لها، ولم تكن العلاقة بين المستعمرات والمدينة الأم قوية على وجه الخصوص ـ لعبت المستعمرات اليونانية أساساً دورها كمدن مستقلة عن مسقط رأسها، وعملت بإستقلالية أو حتى عملت ضد مدينتها الأم.

كما أن العالم اليوناني كان مختلفاً أيضاً عن الروماني وإمبريالية ما بعد العصور الوسطى في طريقة تعامله مع الشعوب الأخرى. معظم هذه الشعوب كانت معروفة لليونانيين ـ السكوثيون، والتراقيون، والفرس، والأناضوليون، والفينيقيون، والمصريون، وشعوب إيطاليا القديمة، والسيكوليون، والاتروسكان، وشعوب بلاد الغال وأكثر. بشكل عام، على الرغم من أن اليونانيين شاهدوا خِصال مميزة عند الشعوب الأخرى مثل الشعب السكوثي، الشعوب الهندو ـ أوروبية (التراقيون) وعند الفرس، لكن على ما يبدو أنهم كانوا أقل إهتماماً بأمور مثل إلحاق العار أو السيطرة على الشعوب بطريقة مختلفة عنهم، بعكس لنقل، الرومان في بلاد الغال أو الانجليز، أو الفرنسيين والإسبان في العالم الجديد. هناك العديد من الأسباب التي دفعت بالأمور على هذا النحو. لم يكن هناك فجوة تقنية حقيقية بين اليونانيين وغير اليونانيين ـ بالطبع، بالنسبة للأناضول، وبلاد فارس، وبلاد الشام ومصر، كانت تُعتبر اليونان حديثة أو صاحبة ثقافة تراكمية أقل، وتعلمت الكثير من جيرانها الأقوياء، وربما كان هناك مشتركات على مستويات قليلة في الثقافة العامة، على الأقل في شرق ووسط حوض البحر الأبيض المتوسط. علاوة على ذلك، كانت مواجهات الإغريق مع الآخرين أقل تحكماً من طرف واحد، ولم يكن لديها حسابات استراتيجية يمكن أن تحقق مكاسباً عبر طمس أو تجريد الآخر من إنسانيته، وكانت أكثر إنسجاماً مع فكرة التعايش المشترك والتجارة التي تطلبت بعضاً من التفاهم المتبادل. التصنيف «البربري» في الواقع لم يكن قد استخدم بعد حتى القرن الخامس ق.م. ولم يتم توظيفه بشكل ممنهج وإختزالي كالمفاهيم المماثلة (مثلاً، «الهندي» «المتوحش») التي كانت قائمة في الفترات الإستعمارية اللاحقة.

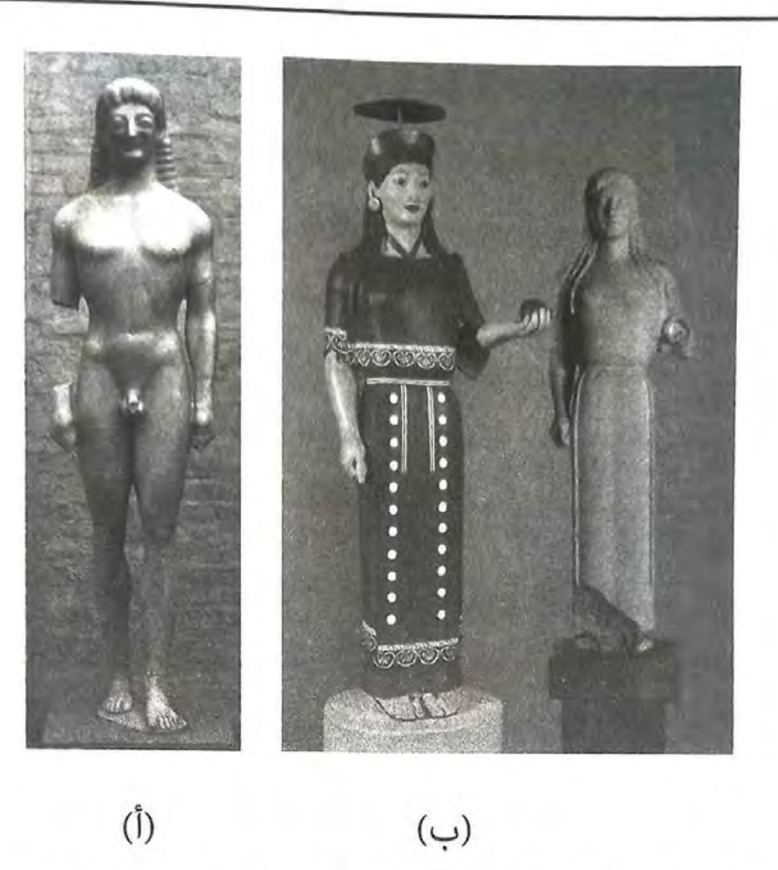
قبلة الأمير ـ الجسد الكلاسيكي و«الثورة اليونانية»

تمّ تقدير الفن الكلاسيكي منذ القدم ـ كانوا الزبائن الهلنستية والرومان تواقون لإقتناء الأعمال الفنية بل وتقليدها ـ حيث كان إعادة اكتشاف فن النحت الكلاسيكي أساسياً بالنسبة لعصر النهضة. نحاتون من أمثال مايكل انجلو، ورسامون مثل بوتيشيللي كانوا متأثرين مباشرةً

بالنماذج الكلاسيكية (أو على الأقل بالنسخ الهلنستية والرومانية الأكثر شيوعاً). في الغالب كانت اللوحات الكلاسيكية تتلاشى مع الوقت تماماً، ويُعتقد بأن التماثيل البرونزية، حظيت بتقدير أعلى من الأعمال الرخامية، وربما قد ذُوب معظمها من أجل إعادة استخدام المعادن ثانيةً وتمّ حفظها بشكل عام فقط في ظروف استثنائية مثل تحطم السفن. إذن، تقدير الفن الكلاسيكي قد اعتمد أساساً على النحت في الصخر، والرسم على الفخار بشكل ثانوي. وتمّ الإعتراف به منذ البداية على أنه أحد السمات المميزة للفن الكلاسيكي لناحية كيف وضع جسد الإنسان في الصدارة وفي القلب. يقدم جسد الإنسان الفكرة السائدة للنحت الكلاسيكي وللرسم على المزهريات.

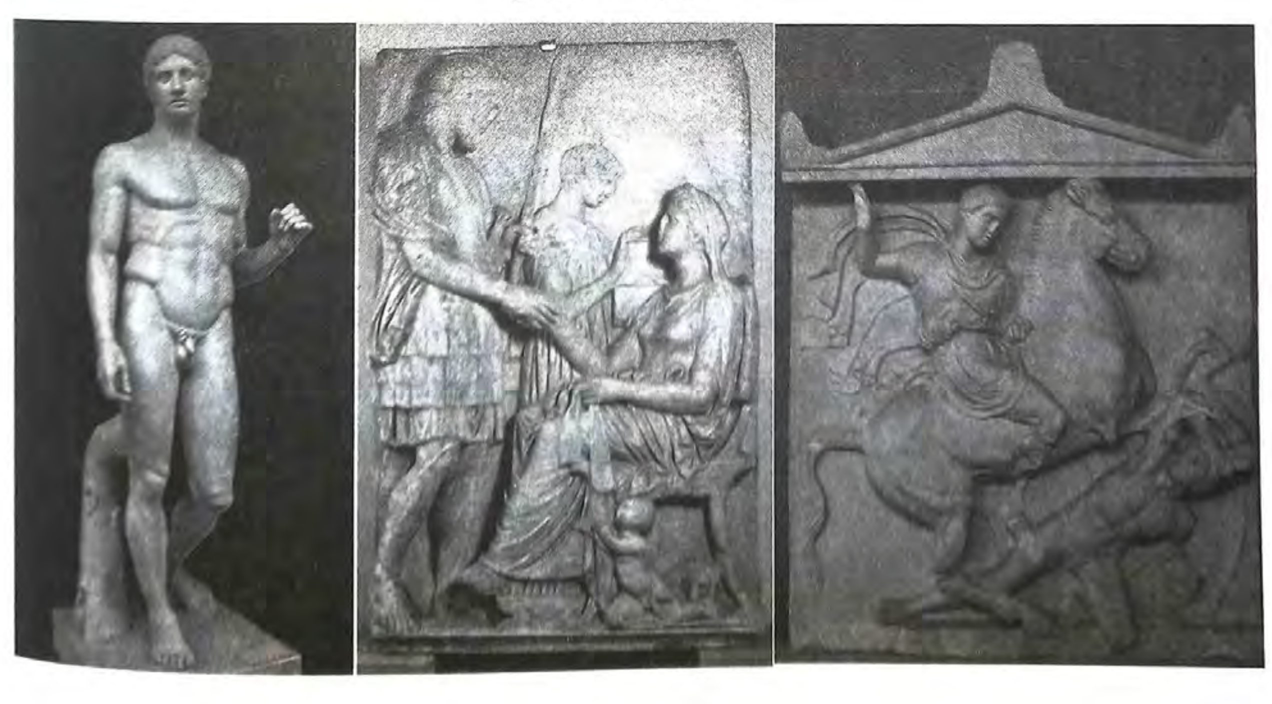
فينكلمان ومؤرخو الفن اللاحقين في القرن التاسع عشر والقرن العشرين عَرَّفَوا الحِقَب والتي عُرفت لاحقاً باسم القديمة، والكلاسيكية والهلنستية إستناداً إلى فن النحت. كوروي، كان يُعتبر نموذجاً للحقبة القديمة. *الكوروس* (جمع *كوراي*) كان عبارة عن تمثال بالحجم الطبيعي أو أكبر لذكر شاب بوضعية الوقوف، عادةً ما يكون من الرخام، وأيضاً يكون في العادة عارياً ولكن مع تصفيفة شعر متقنة، وضعيته جامدة، ورسمية وذراعيه ممدودة إلى جانبيه وإحدى قدميه تتقدم الأخرى. كان *الكوروي* يُستخدم في جميع أنحاء العالم اليوناني الشرقي كنذور في المعابد، كما كان يُستخدم داخل الحدود الأثينية أيضاً كشاهدة قبر. نظيره الأنثوي، كور (جمع *كوراي*) دائماً في ملابسها. كلاهما يتحلى بابتسامة باردة وغامضة إلى حد ما.

التحول الكبير الذي طرأ على الحقبة الكلاسيكية، كان حوالي 500 ق.م.. ما أطلق عليه مؤرخو الفن والمُنَظّر غومبريتش «الثورة اليونانية». قارن الأجساد في الشكل 45 مع الأجساد في الشكل 46.



(أ) (ب)

الشكل 45: النحت القديم. (أ) موروس من تيناي، حوالي 550 ق.م. (الحقوق محفوظة لمقتنيات الدولة الأثرية ومتحف غليبتوثيك). (ب) «ثوب كور»، آكروبوليس، أثينا، أواخر القرن السادس ق.م.، كما تمّ اكتشافه (يمين) وكما رسُمت في الأصل (يسار). (الحقوق محفوظة لمتحف الآثار الكلاسيكية، كامبريدج).



(أ) (ب) (ت)

الشكل 46: النحت الكلاسيكي. (أ) نسخة أخيرة لدورفوروس من بوليكليتوس، حوالي 440 ق.م.

(الحقوق محفوظة لمتحف الآثار الكلاسيكية، كامبريدج). (ب) شاهدة قبر، أثينا، أوائل القرن الرابع ق.م. (مقتنيات القطع الأثرية، برلين، اس ام بي/إنغريد غيسك). (ت) شاهدة ديكسيليوس، كيراماكوس، أثينا (الحقوق محفوظة لمتحف الآثار الكلاسيكية، كامبريدج).

في تلخيص وجهة نظر تاريخ الفن الكنسي للتغيير، لا مناص من إقتباس وصف غومبريتش الرائع والقوي:

هناك مشاهد أكثر إثارة في تاريخ الفن من النهضة الكبرى لفن النحت والرسم بين القرن السادس وزمن شباب أفلاطون تجاه نهاية القرن الخامس ق.م. وكثيراً ما تمّ صياغة هذه المراحل المثيرة بالنظر إلى حلقة من «الأميرة النائمة» عندما كسرت قبلة الأمير لعنة الألف عام وبدأت المحكمة كلها بإثارة الضجة بسبب قسوة النوم غير الطبيعي. وضحنا كيف أن التماثيل الجامدة والمُجَمّدة التي نسميها ابولو أو كوروي، قامت أولاً بتحريك قدم إلى الأمام، ومن ثمّ ثني اليدين، وكيف تحولت ابتساماتهم المتكلفة إلى ابتسامة ناعمة، وكيف، أثناء حروب الفرس، تمّ أخيراً كسر التناظر في وضعيتهم المتشنجة عندما تلقت أجسادهم نقرة بسيطة، وهكذا يبدو أن الحياة داخلة في الرخام[1].

تمّ توظيف التماثيل الكلاسيكية على نطاق واسع ـ كشواهد للقبور، وكتزيين الصروح العامة (مثل المعابد)، وكرسومات تبجيلية داخل المعابد وكتَقْدِيس وإحتفالات دينية، فهي لم تكن أبداً من أجل الفن الخاص. كان الشكل الشائع بشكل خاص هو تمثال هيرما، عامود مربع مع رأس لرجل (كثيراً ما يمثل تماثيل هيرما) وعضو ذكري منتصب (انظر الشكل 56). تمّ وضع تماثيل هيرما على جوانب الطرقات، في الأماكن العامة مثل المعابد والأسواق وعلى مداخل البيوت الخاصة.

دائماً تمّ تصوير جسد الإنسان أيضاً في الفخار المطلي بالزخارف والرسومات (الشكل 47). صورت المزهريات القديمة رسومات سوداء على بطانة حمراء ـ بينما حملت المزهريات الكلاسيكية صور حمراء على بطانة سوداء. مثل التماثيل، لم تُصنع القدور المزخرفة كمجرد «فن» تعبيري فقط بل كأشياء يمكن استخدامها في مناسبات عديدة، مثل حفلات الشراب الرسمية الذكورية (الندوات)، وفي استعراض لإنتصارات الرياضيين، وفي الطقوس الجنائزية. تُظهر المزهريات السوداء على بطانة حمراء مشاهد واسعة من الأساطير، والقصة، والتاريخ

(1) غومبريتش 1962، 99. (إشارة من الكاتب نفسه).

والحياة اليومية. تمّ استخدام الجرار الاسطوانية المُزَوِّقة المطلية بالأبيض في الطقوس الجنائزية في المقام الأول، حيث كانت علامة واضحة في ديكوراتهم. كيف تمّ رسم جسد الإنسان على الفخار بالتوازي مع تجسيده في فن النحت. قبل القرن السادس ق.م.، تمّ إظهار الجسد بشكل تصويري نابض بالحياة ـ قد يكون حضور الجسد مطلوب من أجل القصة التي تحفز الوعاء، حيث الإسْهاب والواقعية لم يشكلا أهمية تُذكر (الشكل 47 أ). قدم الشكل المزخرف بالأسود (الشكل 47 ب) مستوى جديد من الواقعية في كل من الموضوع والأسلوب ـ ومع ذلك، تبقى الأشكال محتفظة بمظهرها التقليدي، وكأنها مشكلة من أدوات هندسية صلبة مع ملمس خارجي ناعم. بينما الشكل المزخرف بالأحمر (الشكل 47 ت) اشتمل على تصوير تفصيلي أكثر للمظهر الخارجي والقَوَام. مثل هذه التفاصيل برهنت على تقدم خارق في المعرفة من حيث القدرة على تصوير الأشياء مثل نسيج المَجْمُوْعُة العَضَلِيّة التي تعطي إحساساً بالتجسيد الحيّ («إكساء الجسد باللحم الحيّ» بحسب تعبير اوزبورن[1]). لذا، ارتبط الفخار الأحمر بقصص الجسد الكلاسيكي ـ مثل فن النحت الكلاسيكي، حيث تمّ النظر إليه على أنه ذروة الفن القديم، ولا يحدث هذا فعلاً إلا عندما تدب الروح في الوسائل والوسائط.



(أ) (ب) (ت) (ث)

الشكل 47: الفخار القديم والكلاسيكي. (أ) إناء هندسي، حوالي 700 ق.م. ـ لاحظ صور الإنسان على عنق الإناء (تصوير روب ـ صورة بتصريح من متحف كيراماكوس، أثينا لأثريات ايفروت الثالث الكلاسيكية ولعصر ما قبل التاريخ. الحقوق محفوظة لوزارة التعليم اليونانية للديانات، والثقافة، والألعاب الرياضية). (ب) مزهرية سوداء (الحقوق محفوظة لأمناء المتحف البريطاني).

(1) اوزبورن قبل 1998، 137. (إشارة من الكاتب نفسه).

(ت) مزهرية حمراء كلاسيكية (الحقوق محفوظة لأمناء المتحف البريطاني). (ث) جرة مُزَوَّقة اسطوانية من أثينا (إناء لكيثوس)[1] مطلية بأشكال على بطانة بيضاء (الحقوق محفوظة لأمناء المتحف البريطاني).

وعليه، أرسى تاريخ المَعْرِفَة عن جسد الإنسان القصة الكبيرة للتغيير في المعتقدات حول الجسم ومسبباته:

- الفن (النحت والفخار) يكشف عن الجوهر الأساسي للحضارة الكلاسيكية.
- اللحظة الحاسمة كانت في التحول إلى النحت الكلاسيكي مع بدايات القرن الخامس ق.م. تقريباً، بالتركيز على جسد الإنسان، حيث تمّ رسمه بأسلوبٍ «طبيعي» و«مثالي» واستمر بتوفير معيار الجمال في الفن حتى يومنا هذا.

ومع ذلك، يبقى السؤال الكبير ـ ما هي تلك القبلة التي أيقظت الجمال النائم وحررت جسد الإنسان من أغلال الرخام الجامد؟ كما نوهنا مع بداية الفصل، وضع العلماء لعدة قرون الآن، الجواب على هذا السؤال في العلاقة بين السياسة ـ وبخاصة الديمقراطية الأثينية ـ وروح العصر اليوناني الكلاسيكي العام للحُرّيّة، والفَرْدانِيَّة والإنْسَانِيّة[2].

لو أن التطور الشامل في الفن الإغريقي هو من التجريدية [القديمة] إلى الطبيعية [الكلاسيكية]، فمن الواضح بأن خطوة كبيرة في هذا الإتجاه قد حدثت حوالي 480 ق.م. ـ إستناداً لهذا التاريخ، فإن التفسير الحتمي موجود في الحروب الفارسية.

من المعتقد بأن إختبار الإنتصار على الفرس قد أشبع اليونانيين بالإحساس القوي بالحرية والمسؤولية الشخصية، ويُعتقد أنهما كانا واضحين في «الحركة الإنسانية» في أسلوب أوائل الحقبة الكلاسيكية... رأي آخر يقول بأن الصفات الفردية التي تضمنها أسلوب أوائل العصر الكلاسيكي تطورت كنتيجة لإرساء الديمقراطية في أثينا وانتشرت من ذلك المركز خلال وبعد الحروب الفارسية عندما بدأت القوة الأثينية تقوى وتتعاظم.[3]

من ثمّ، منح النصر على الفرس الفنانين في أوائل الحقبة الكلاسيكية الثقة بالنفس ليتبنوا «تحليل جديد للإدراك المدعوم بإيمان راسخ بقيمة الإنسان فكراً وعملاً»[4].

---

(1) (lekythos): نوع من الأواني الإغريقية القديمة تُستخدم عادة في تخزين الزيوت، وخصوصاً زيت الزيتون. (المترجم).

(2) هاينز 1984؛ قارن، تانر 2006، 36 ـ 37. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) فلرتون 2000، 121 ـ 122. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) بوليت 1972، 23، 68. (إشارة من الكاتب نفسه).

على الرغم من أن السياسة والفن والجسد كانوا أي شيء إلاّ قابلين للإنفصال عن بعضهم البعض، هناك أسباب وجيهة للتساؤل حول هذه القصة السطحية، والجذابة، والتقليدية لـ«الثورة اليونانية»[1]. سنعود لمسألة الجسد الكلاسيكي في فن النحت لاحقاً من هذا الفصل، لكن علينا أولاً مواجهة الجسد الكلاسيكي في الحياة.

عالم الجسد في اليونان القديمة: إطلالة على الشوارع

هناك كم كبير من الأدب المثير للجدل حول جسد الإنسان في العالم اليوناني ـ الروماني، موزع بين وفي الإختصاصات المميزة بشكل مثير في الأدب الكلاسيكي، وعلم فقه اللغة، والفن، والتاريخ القديم، وعلم الآثار وتاريخ الطب. اكتسح فياضانان عامان هذه القواعد المرتبطة تقليدياً وتم تلقيحها وتخصيبها. استخدم المنظر الثقافي الكبير ميشال فوكو الذكورية والمثلية الجنسية اليونانية الكلاسيكية كحجر الزاوية في كتابه *تاريخ الجِنْسانيّة* (المجلد الثاني)[2]، مثيراً زوبعة من النقد والنقد المضاد. بشكل عام، كما هو الحال في كل العلوم الإنسانية، فإن الحركات النسوية في السبعينيات والثمانينيات أدتْ لنقد شامل لمركزية المعرفة التقليدية الذكورية بالكامل تقريباً. بالنسبة للعالم الكلاسيكي، هذا التحيز في المعرفة تفاقم من خلال حقيقة أن معظم مصادرنا الأدبية والفنية مؤلفوها هم من الذكور ـ التاريخ يكتبه الرجال، والتراجيديا والملهاة، كما النصوص الطبية ومعظم الشعر، وهم من يصنع التماثيل والمزهريات. من هنا، تحتاج دراسة الجنس إلى نقد المصادر ومحتوياتها. وعلى الرغم من هذا التحدي، في كل تخصص ذُكر هنا، يوجد لدينا الآن هيئات واسعة تعمل على مواضيع الجنس والمرأة والذكورية. خضع الجنس الكلاسيكي لدراسات شاملة[3]. بالرغم من ذلك، (وربما كل هذا وأكثر)، يبقى الجدل قائماً، وهناك جوانب كثيرة واضحة تشير على وجود هيئات قديمة لكن ببساطة ليس لدينا أيّ أدلة ملموسة عنها.

ماذا يعني أن تمتلك جسداً، أو أن تكون جسداً، في هذا العصر؟ تطرقنا لهذا السؤال في الفصول السابقة من خلال الأفكار عن «عالم الجسد» الذي يرتبط بشكل الدلالات، والممارسات والخبرة المادية. هنا، منذ أثينا القرن الخامس ق.م. سيكون سياق كلامنا، حول طبيعة مشكلة

(1) تانر 2006، 12. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) دوفر 1978؛ فوكو 1978؛ 1985؛ 1988؛ هالبيرن 1990. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) فانتام وآخرون 1995؛ بوميروي 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).

الفن التي ناقشناها سابقاً والمكان من حيث تتدفق الأدلة، ومع الإستطراد العرضي البعيد أو الموجود في قرون أخرى، سنتخيل أنفسنا في شوارع هذه المدينة.

النساء والرجال والأسْرَة

أي شرح للجسد الكلاسيكي لا بدّ أن يبدأ من النوع، لسببين اثنين، لأن معظم العلماء كانوا قد ركزوا على النوع، ولأن النوع كان مركزياً بحق في حياة البشر[1]. فهم الإغريق القدماء عالمهم من خلال الثنائيات التَصَوّرِيّة، وكان التناقض بين الذكور والإناث أحد القضايا الأكثر إكتساحاً. حيث تمّ فهم الرجال والنساء على أنهما أساساً من طبيعتين مختلفتين. لم يُعكس هذا فقط في الاختلافات المرئية بين أجساد الرجال والنساء، بل تعداه إلى شخصياتهم وإمكاناتهم. الحالات التي يتشارك فيها الرجال والنساء بشكل متبادل كانت نادرة ـ فيما الحالات التي يقوم كل منهما بمهام مختلفة أو نفس المهام ولكن بطرق مختلفة كانت هي العُرف السائد. نظرياً، على الأقل، كانوا الرجال أشداء، ومنطقيين، ويمكنهم المشاركة في الفعاليات العامة ـ أما النساء كنّ الحلقة الأضعف، حيث أنهن عُرضة للتأثر بالمشاعر، وقدرتهن الأساسية تتركز على التصرف داخل الجو الأُسري. ولهذا، وفي أثينا عموماً، كانت النساء رسمياً غير قادرات على التملك وتمثيل أنفسهن في المحاكم ـ ولم يكن لهن دور في السياسة، وربما أنهن لم يتواجدن في المسرح. وشملت أدوار الرجال المرموقة الدفاع عن المدينة عسكرياً، وتأدية العروض الرياضية في الجمنازيوم كما أنهم شاركوا في حكم المدينة ـ بينما شملت أدوار النساء المرموقة الأعمال المنزلية، والإحتشام في البيت وإنجاب الأطفال. النشاط الجنسي لم يكن متماثلاً ـ النشاط الجنسي عند الذكور كان يُعتبر قوة اجتماعية، بينما النشاط الجنسي عند النساء كان خاضعاً لقيود العزلة والعقوبات. كانت «الرؤية العامة» ذكورية بامتياز، وحُكم على المرأة وفقاً لمعيار *آيدوس*[2] (العفة أو الحياء)[3]. غالباً ما كانت مجسمات النساء في فن النحت وعلى الفخار المطلي تميل إلى رسم الرغبة الأنثوية بطريقةٍ تركز على السلبيات وتبرر الرغبة الذكورية العدوانية[4]، قادت هذه العقيدة التمييزية بين الجنسين اليونانيين ـ أو على

(1) بلندل 1995؛ لفكويتز وفانت 1982؛ وايكي قبل 1998، بعد 1998. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) (Aidos): أيدوس، ربّة العفة والحياء والتواضع في اليونان القديمة. (المترجم).

(3) ستيوارت 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) اوزبورن 1996. (إشارة من الكاتب نفسه).

الأقل المؤلفين منهم ـ الأمر بالعزل مكانياً ـ مع الأقل شأناً مثل العبيد الذين يقومون على خدمتهم وإنجاز مهامهم، وكان يُفترض من النسوة أن يبقين حبيسات الدار خاضعات قانعات.

مما لا شك فيه بأن العالم الكلاسيكي لم يكن يوماً حيادياً في تعاطيه مع مسألة النوع، وكان هناك إختلافات جوهرية بين الرجال والنساء. ومع ذلك، هذا المشهد للعزل بحسب الجنس وهيمنة الذكور أدى إلى طرح قضيتين خلافيتين. العنصر الأول لهذا يتمثل في الصورة المنبثقة عن النصوص القانونية بالدرجة الأولى، والأطروحات الفلسفية، والشعر والتصوير الفني. كل هذه العوامل قدمت العالم بشكل ناقص ومن منظور ذكوري بحت، وكثيراً ما تمّ تحليلها تقريباً بالكامل من منظور ذكوري أيضاً. هل حقاً كان الواقع على الأرض يتوافق فعلياً مع هذه الصيغة المثالية الإلزامية؟

الجواب، «في بعض المناحي نعم، ولكن على الأغلب لا»، يبدو أن أدوار الرجال والنساء المعيارية كانت مشتركة على نطاق واسع. لكن لا يتوجب علينا التسليم بالتعليمات التي قادت لكيفية العيش بشكل صارم جداً. على سبيل المثال، في نظرية المعلقين الساخرين، يمكثنّ النساء المحترمات في البيت في مكانٍ لا يتواجهن به مع الذكور الغرباء (غير المحارم)ـ محتجبات بحشمة عن نظر العامة، وعليهن العمل بشكل اقتصادي ومثمر يعود بالفائدة على الأُسرة. صور النساء المكتسيات اللواتي يعملن في الحياكة داخل البيت شائعة في الأساطير، والشعر وصناعة الفخار (اللوحة 7 ب)، حيث يخلقن مزيجاً من الجمال والعمل اللذين خلقا كائناً أنثوياً مثالياً للرغبة، العَذْراء[1]. من جهة أخرى، توضح التنويهات التذكارية العرضية في النصوص والنقوش بأن النساء كن كثيراً ما يُدرن أعمالاً في مجالات متعددة بما فيها بيع الملابس، وشرائط الزينة، والطعام، والخضار، والتمريض، والغسيل، والحياكة، والصباغة وخياطة الملابس، والخدمة في الفنادق، وعزف الموسيقى وممارسة الدعارة[2]. كان عمل المرأة في شتى المجالات منتشراً ومهماً على الصعيد الاقتصادي[3]، ولم تكن كل النساء العاملات من العبيد. بالمثل، تمّ تطبيق أخلاقيات العفة الجنسية الصارمة، نظرياً خارج نطاق الزواج الشرعي على النساء فقط، حيث كانت العلاقات الإضافية المتبادلة خارج إطار الزواج محط سخرية ويُفترض أنها كانت مخفية في الحياة اليومية. تعرضت فكرة عزل النساء للنقد

(1) ليوس 2002؛ فراري 2002. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) بروك 1994. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) شييدل 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).

أيضاً كمثال نخبوي مبالغ فيه يتعارض مع الممارسة الفعلية كما هو معروف في علم آثار الأُسرة[1] والنصوص الأدبية والقانونية[2]. بحسب تعليق بيندريك:

نشأ مفهوم عزل المرأة في أثينا القديمة مع التصورات الذكورية لأدوار المرأة المثالية في القرن التاسع عشر، وتمّ تغذية هذا المفهوم عبر الحساسيات الفيكتورية مع أكثر من مجرد تلميح للإستشراق ـ من سخرية القدر، أن هذا الرأي استمر بالإنتشار عبر العديد من علماء النسوية ولكن بجدول أعمال مختلف. وجهة النظر المعتدلة ـ والتي لا تقل أنثوية ـ تقول أن فرضية أدوار الذكر/الأنثى في العائلة الأثينية كانت سلسة، وما العزل إلّا تصرفاً أدبياً أكثر منه أمراً واقعياً[3].



(ب)

اللوحة 7 ب: معرض الصور التاريخية، الجزء الثاني. علبة بوصلة الملاح حمراء، 415 ـ 440 ق.م.. إلاّ ما ندر، نساء من اليونان القديمة مرسومة بملابسها، غالباً ما تكون ضمن تجمع عائلي، تركز على أخلاقيات التمثيل الذاتي بحسب الجنس، والعزل المكاني ومركزية العائلة (الحقوق محفوظة لأمناء المتحف البريطاني).

الدَّفْعَة الأساسية لمثل هذه التشريعات الجامدة وغير الواقعية لربما لم تكن موجهة لحجز النساء بقدر ما كانت لتحديد الاختلافات الطبقية. فهي وفرت معياراً مثالياً لا يُمكن للعديد من الأُسر تلبيته بالأصل لأسباب اقتصادية. وعليه، على سبيل المثال، فإن المعايير المختلفة بما يخص التعرض ومقابلة العامّة والقدرة على الحصول على الجنس، كانت مُطَبَّقة

(1) انتوناشيو 2000؛ نيفييت 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كوهين 1989. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) بيندريك 2008، 310. (إشارة من الكاتب نفسه).

على العبيد ـ أيضاً، (يُفترض بشكل صاعد ومتحرك) حيث يعتذر نواب المحكمة الأثينية لأن الفقر دفع بأمهاتهم لإنجاز مهام عامة مرئية أو وضيعة. لذا، وفر عزل المرأة «خيال تنظيمي» بعيد المنال (انظر النقاش التالي) والذي استخدم ما يُفترض أنه ميزات حميمية لجسد المرأة كطريقة للفرز الطبقي.

ثانياً، وانطلاقاً مما سبق، ماذا كان وضع المرأة الكلاسيكية؟ هل اضطهدهم المجتمع الذكوري أم كن مستقلات، وقويات ومسيطرات؟ الجواب غامض تماماً. عاشت النسوة الكلاسيكيات تحت قيود اقتصادية وقانونية وسياسية مميزة[1]. ربما يُصدم أيّ زائر جديد إلى أثينا القديمة من مدى كره النساء الفطري المتأصل في المجتمع الأثيني. على الشاعرات، أو الرياضيات، أو المحاربات هنا وهناك، ألاّ يغيبن حقيقة أن النسوة كن بالعموم أقل شأناً ثقافياً، وغير مؤثرات في القرار السياسي، وأقل قدرة على المشاركة في النقاشات المنطقية، وتمّ إقصائهن من المرافق الهامة مثل التجمعات السياسية، والمسرح، والميادين الرياضية ومن الندوات. كثيراً ما كان يُلاحظ بأن المراكز الهامة للرجال ركزت على صفاتهم الجسدية والعقلية، بينما المراكز الهامة للنساء كانت عقلانية، وتحددهم كبنات، أو أخوات، أو زوجات[2]. فكانت النتيجة غامضة أو متناقضة ـ عقيدة الجنس الواحد رسمت المرأة باعتبارها تحت جناح الرجل، ولكن الحياة الاجتماعية تحتاج للمرأة لتقرر وتشارك بفاعلية في الزواج وبناء المجتمع[3].

غير أن النساء لم يكن مجرد تابعات أو عبيد. كان بإمكانهن تبوء أدوار هامة، مثل الطقوس بشكل خاص، كراهبات على سبيل المثال وكمشاركات في العبادات كتلك العبادات المتعلقة بالإله ديونيسوس[4]. كما اشتركن في شبكات النشاط الاجتماعي والولائم الاجتماعية العامة[5]. كان للنساء مجالهن الخاص في إبراز قيمتهن وتأثيرهن ـ يشتبه بأن الرجال الذين اعتادوا أن يمضوا وقتاً أطول في البيت عوضاً عن الخروج إلى الأماكن العامة، هم من جعل من العزل المكاني سيفاً ذو حدين. لربما وفر المكان الموزع بحسب الجنس داخل البيوت ممالك

(1) شابس (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) ليدر 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) سييل ودييز 1996. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) ديونيسوس، في المثولوجيا الإغريقية. هو إله الخمر عند الإغريق القدماء وملهم طقوس الابتهاج والنشوة. أصوله غير محددة لليونانيين القدماء، إلا أنه يعتقد أنه من أصول «غير إغريقية» كما هو حال الآلهة آنذاك. كان يعرف أيضا باسم باكوس أو باخوس. (المترجم).

(5) بورتون 1998. (إشارة من الكاتب نفسه).

سلسة وتَكْمِيلِيّة إلى حد ما أكثر من كونه مكان لحجز حرية النساء[1]. ترسم الإشارات الأدبية العابرة علاقات من الثقة والمودة[2] المتبادلة بين الجنسين، والمجلد الشامل لأدب معاداة النساء هو بحد ذاته شهادة على حقيقة أن ما قامت به المرأة كان هاماً، مصيبةً بذلك نقاط الضعف عند الرجال. وفوق هذا، كن قادرات على بسط سيطرتهن على شؤونهن الخاصة بامتياز. تختلف الإناث عن الذكور بأشكال الإنتاج، مما قاد نحو التكامل الاقتصادي داخل *الأقانيم الثلاثة*[3] *(ايكوس)*[4]. نظرياً، يسيطر ربّ الأُسرة على ثروة زوجته، لا سيما المتعاقد عليها في مهرها، لكنها تستطيع التهديد باسترجاعها عن طريق الطلاق، مما أعطاها نوعاً ما من السيطرة على إدارة شؤون الأُسرة. أما بالنسبة للقرارت الاقتصادية الكبرى على الأغلب كان يتم اتخاذها بمشاركة جميع أفراد الأُسرة[5]. وحتى في المواضع التي تتطغى الذكورة عليها كان يمكن إستغلالها كنقاط ضعف ـ القدرة الجنسية لدى الذكور كانت محط تساؤل في لعب الأدوار المعكوسة مثلما هو الحال في مسرحية أرسطوفانيس، برلمان النساء» وفي مسرحيته «ليسستراتي» حيث يُضربن نساء أثينا عن ممارسة الجنس مع أزواجهن حتى يتوقفوا عن الحرب. علاوة على ذلك، وبحسب ما تشير قصائد سافو الغنائية، كانت رغبة النساء هامة بحد ذاتها، وليست مجرد إنعكاس للرغبة الجنسية عند الذكور، وقد تمّ الإعتراف بالرغبة الجنسية عند المرأة في أدب يوربيديس في مسرحيته التراجيدية «هيبوليتوس».

في نهاية المطاف، حشر المرأة الكلاسيكية في فكرة أنهن مجرد مجموعة من السجينات أو ما شابه، يكشف فعلياً عن ثوابتنا السياسية في الوقت الحاضر أكثر مما يكشفه عن المجتمع القديم. من المحتمل أن يكون هذا الوضع مشابهاً تماماً للمجتمعات المتوسطية[6] التقليدية الحالية ـ حيث تسود هناك، نظرياً السلطة الذكورية والفصل بين الجنسين ـ ولكن عملياً، يجدُ المرء تعاضداً أُسرياً وتعاوناً، وأن المرأة المحكومة إفتراضياً كثيراً ما يكون لها تأثير مدهش في

---

(1) آنتونشيو 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) لفكويتز 1983. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) ليونس 2003. (إشارة إلى الكاتب نفسه).

(4) (oikos): الأقانيم الثلاثة في اليونان القديمة: العائلة، وممتلكات العائلة والبيت. ثلاثة مفاهيم مرتبطة ببعضها البعض لكنها مختلفة في أدوارها. عادةً ما يؤدي إختلاف معانيها في النصوص إلى حالة إرباك لدى القارئ. (المترجم).

(5) فوكسهوول 1989. (إشارة من الكاتب نفسه).

(6) مجتمعات حوض البحر الأبيض المتوسط. (المترجم).

صنع القرار[1]. يحتمل أن أفضل طريقة لفهم هذا هو النظر إلى المجتمع الكلاسيكي الذي ينطوي على نوعين من الأقانيم، الأُسرة (*ايكوس*) والمدينة (*بولس*). نظرياً، تقوم الأُسرة على أدوار متوازنة تكميلية بين الجنسين، بينما تنطوي العلاقات المدنية على إقصاء المرأة[2]. ومع ذلك، مثل هذا التقسيم التصوري لم يكن مُحْكماً. فكما نوهنا، أدارت المرأة مواقع متقدمة في الطقوس في *المدينة* كراهبات، وتولتْ إدارة الطقوس العامة[3]. تركز التصورات العقائدية للعائلة على وحدتها وتضامنها أكثر من تركيزها على الإنقسامات في داخلها[4]. على سبيل المثال، التشريع الجديد في منتصف القرن الخامس ق.م. الذي يحصر المواطنة الأثينية بأناس يتحدرون من أبوين مواطنين أصلاً، ويضعون شروطاً سياسية جديدة على الأمهات والزوجات ـ أخرج نتيجة غير مقصودة تمثلت بالزيادة في تمثيل النساء والتجمعات العائلية ضمن الحالة الوحيدة العامة التي يمكن لهن أن يبرزن من خلالها، ألاّ وهي الشواهد الجنائزية (الشكل 48)[5].



الشكل 48: امرأة على شاهدة جنائزية (الحقوق محفوظة لأمناء المتحف البريطاني).

(1) كوهين 1989؛ سيرميتاكيس 1991. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) ليدر 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) كونللي 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) كلوسترمان 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) اوزبورن قبل 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).

بالفعل لحق الظلم بالمرأة، حيث أنها لم تكن قادرة على الدخول في منظومة المَقَام العام الذي يشارك به الرجال، لذلك كان عليها أن تعمل بطريقة غير مباشرة لإنجاز بعض الأعمال التي ينجزها الرجال من دون وَسَاطَة[1]. لكن هذا ترافق بالأصل مع أشكال متممة للقيمة، والفرص والإقصاء بطرق شتى وعبر الصيرورة الاجتماعية التي يتشارك فيها الرجال والنساء بمصالح مشتركة قوية تخص شؤون الأُسرة. وأخيراً، الغموض المحيط بظلم الجنس الكلاسيكي لا ينتج عن نقص في الأدلة القديمة المتاحة لنا، على الرغم من وجود نقص ـ بل كان ميزة حقيقية للعلاقات الاجتماعية، كما كان هذا الغموض أحد العناصر القوية لنظام الجنس الكلاسيكي الذي جعل منه مُسْتَقِرّا جداً.

الرجال والرجال

كما تشير العلاقة غير المتماثلة بين الجنسين، فقد كانت الذكورية قيمة اجتماعية محورية. بطريقة أو بأخرى، كان الرجال يمثلون المركز المعنوي للمجتمع، والمرأة هي «الآخر»[2]. يبدو وبشكل أساسي، أنه تمّ فهم الذكورية في اليونان على أنها تعادل «الشرف» في المجتمعات المتوسطية الحالية ـ إمكانية التصرف بفعالية لتثبيت إرادة المرء في ظروف تنافسية، ولإنجاز المسؤوليات المدنية والمحلية ولحماية مصالح الفرد والأُسرة التي تعولهم. من المبالغ فيه القول بأن كافة المجتمعات المتوسطية هي مجتمعات متجانسة وأن مجتمع أثينا القديمة كان تماماً مثل إسبانيا المعاصرة أو الجزائر. لكن هناك أدلة تاريخية تشير إلى أن المنافسة والهيمنة كانت كامنة في تفاعلات الذكور فيما بينهم، وأن المرأة قد تمّ تصويرها على أنها مادة (للرغبة، وللسيطرة، وللحماية). على سبيل المثال، يمكن محاكمة الرجال قانونياً على الجرائم الناتجة عن *الغطرسة*، أو عن فعل ذكوري عدواني مبالغ فيه يؤدي إلى الجرائم الجنسية ليس فقط ضد النساء بل أيضاً ضد الذكور اليافعين[3]. هذه العقيدة المنحازة لجنس على حساب الآخر تمّ تطويرها في العديد من المؤسسات المرموقة. كانت الحرب هامة *للمدينة* في عالم تمزقه الصراعات وكانت الخدمة العسكرية أمراً متوقعاً لكل ذكر بالغ. في سلاح مشاة المواطنين، كانت الحرب ساحة يُقاس فيها الشرف حيث تكون السمعة على المحك.

---

(1) جونستون 2003. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) ولترز 1998. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) كوهين 1991. (إشارة من الكاتب نفسه).

أما الرياضيون فأمرهم مختلف، ميادين الرياضة (حرفياً اطلق عليها «أماكن التعري»، حيث كان من الطبيعي التمرن عُراة) كانت مخصصة لصَقْل أجساد الذكور، التي كان يُعتقد أيضاً أنها مسألة معنوية هامة. استمر الإعداد المتأني لجسد الرجل باعتباره مؤشر على النخبوية، حتى أواخر عصر ما قبل التاريخ كجزء من تقاليد «جمال المحارب» المُوَثّق في أدب هوميروس والأدوات المادية مثل شفرات الحلاقة وملاقط الشعر[1]. أخيراً، كانت الندوة عبارة عن حفلات الشراب للذكور وكانت ذات طابع رسمي، بالإضافة إلى أنها ضمّت كل شيء، من النقاشات الفكرية والأدبية الجادة إلى الشَّبَقِ المِثْلِيّ وصولاً إلى الحفلات الفاسقة مع العاهرات.

عند هذه النقطة يمكن للمرء أن يسأل ـ لماذا يظهر الرجال عُراة في الفن اليوناني؟ وهل كان التعري مسألة ذكورية؟ العُري عند النساء كان نادراً في الواقع وفي الفن ـ وعندما حصل، كالعاهرات المعروضة على الفخار، قام بإظهار المرأة كجزء من نظام اجتماعي بديل مُستبعد بالعموم. ولكن واقعياً، تعرى الرجال في حالات قليلة جداً، تمثلت بشكل أساسي في ألعاب القوى والسباحة. إذن، لماذا نُحتت تماثيل الرجال وتمّ رسمهم عُراة في كثير من الأحيان، من دون سياق أو في حالات خاصة (غير عملية) مثل القتال على أرض المعركة؟ في الواقع إن تعري الرجال والعُري في التماثيل كان عُرفاً ثقافياً وليس نقصاً في الثياب، حيث استخدم التعري للتعبير عن مجموعة واسعة من الدلالات، من إله الجمال إلى الضعف والدناءة[2]. إنما في التماثيل، كان العُري البطولي[3] أساساً مطيةً للتركيز على جمال الرجل. لم تكن معايير الجسد الجميل محددة بميزات جسمانية خاصة، بل من خلال حجم تناغمه وتماثله ـ وحتى صور الرياضيين لم تُركز على مجموعة عضلية بعينها بالمعنى التشريحي كما يفعل أبطال كمال الأجسام حالياً، بل هي تستعرض بشكل عام الأجساد الجميلة التي تشارك فعلياً في النشاطات الرياضية[4]. كانت هذه الأحجام المتناغمة هبةً من الآلهة ونتيجة للصقل الدقيق على حد السواء. وفي بُعد آخر، ظهر جسد الرجل الجميل بطريقتين متميزتين ـ واضحتين بذكاء في التمثالين المعروفين باسم «الاغتيال أو قتل المستبد»، حيث من المفترض أنها أول مجسمات شخصية منتصبة في أثينا، والتي تُحيّ ذكرى رجلين اغتالا أحد آخر طغاة أثينا في

(1) تريهيرن 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) هيرويت 2007؛ ستيوارت 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) اوزبورن بعد 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) اوزبورن 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

514 ق.م. (الشكل 49). أحدهم لرجل ناضج تماماً، وملتحٍ، وكالح الوجه وصلب. الرجل الآخر أمرد، تبدو السماحة على محياه ويبدو أنه بلغ سن الرشد للتو. الفروقات لا تلمح إلى إختلاف في السن فقط، بل هي عناصر تكميلية وتصورية أعمق بين الذكور البالغين الذين تحرك رغبتهم العلاقات الاجتماعية والهدف من وراء رغبتهم، حيث أن الرجال شبه آبولو يجسدون جمال الذكورة في ذروتها. هذه الفروقات أرست أسس الإشتهاء المثلي، الذي لم يكن يُعتبر آنذاك ميلاً جنسياً حصرياً على مدى الحياة بل إنجذاباً شهوانياً طبيعياً نحو هدف مرغوب به للغاية. في الفن والشعر، أقله، أخذ الإشتهاء المثلي شكل مغازلة صارت عُرفاً تقليدياً إلى حد كبير بين رجل كبير ملتحٍ وشاب أمرد مَحْمِيّ. كان هذا بالنسبة للشاب بمثابة مرحلة انتقالية، لكن كان من العار على رجل بالغ تماماً أن يقيم علاقة جنسية مجهولة أو «مخنثة». سواء أخذنا بتحليل فوكو المثير للجدل عن المثلية الجنسية لدى الذكور في أثينا كحوار فعّال أو لا، يبدو أنه جزء لا مناص منه في التأمل النَرْجِسِيّ حول جمال الرجال[1].



الشكل 49: «الاغتيال» (نابولي، المتحف الوطني للآثار، الحقوق محفوظة للمعهد الألماني للآثار - روما).

(1) فوكو 1985. (إشارة من الكاتب نفسه).

في شوارع المدينة

تظهر الأجساد في شوارع المدينة القديمة، بنماذج متعددة أكثر من كونها مجرد نماذج نسائية ورجالية. هناك فروقات هامة على مستويين ـ المواطنون مقابل الأجانب والأحرار مقابل العبيد. الأجانب يشكلون ما نسبته 5 ـ 10 % من تعداد السكان في أثينا بما فيهم اليونانيون الوافدون من مدن أخرى وغير اليونانيين. أن تكون مواطناً أو أجنبياً كان مفهوماً غامضاً نوعاً ما، كما هي حالة المواطن نفسها[1]. كانوا الأجانب عُرضةً لقيود قانونية عديدة، فهم مكلفون بالضرائب والواجبات المدنية ولكنهم لا يتمتعون بأيّ تمثيل سياسي أو مزايا عامة، ولا يسمح لهم بتملك الأراضي، وكانوا يدفعون ضريبة إنتخابات ويتمتعون بحماية قانونية ضعيفة. مع هذا، تشير الأدلة التاريخية والفنية، حرفياً على ما يبدو، بأنهم عاشوا في ظروف متساوية مع الأثينيين على كافة المستويات الاجتماعية، حيث يعملون، ويعتاشون ويلبسون بشكل متشابه. في فن النحت والفخار، على سبيل المثال، نادراً ما كان يُشار إلى الهوية الأجنبية باستثناء حالات تتعلق بشكل خاص بموضوع ما (مثلاً، إضافة ثوب سكوثي[2] أو فريجي[3] إلى محارب للإشارة إلى دور عسكري ما غير ذلك الدور في سلاح المشاة اليوناني). أي نادراً ما كان علم الفراسة يُستخدم للإستعراض أمام «الآخر». حتى مع ظهور المجسمات الأسطورية التي يُعتقد أنها أتت من أفريقيا مثل آندروميدا[4]، كانت في العادة تُصور كأيّ شكل آخر. نرى أن هذا النظام يجمع بين الإقصاء المؤسساتي القانوني الصارم والحركة الثقافية وسياسة الإستيعاب.

كانت العبودية وصمة عار كبيرة. يصل عدد العبيد من النساء والرجال إلى الثلث من أصل نصف تعداد السكان الإجمالي ـ تقريباً، كانت كل العائلات تمتلك عبيداً، والكثير من

(1) اوزبورن 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) السكوثيون، هم شعب بدوي متنقل ينحدر من أصول سهول أوربا الشرقية وهم من مملكة سيثيا (سكيثيا). معظم مانعرفه اليوم عن تاريخ السكوثيين يأتي من الروايات التي دونها المؤرخ اليوناني القديم هيرودوتس، والذي كان قد زار بلادهم. (المترجم).

(3) فريجيا إقليم قديم في الوسط الغربي من الأناضول استوطنه ناس سماهم اليونانيون فريجي والذين حكموا آسيا الصغرى بعد انهيار الإمبراطورية الحيثية في القرن الثالث عشر قبل الميلاد وحتى انهيارهم وصعود ليديا في القرن السابع قبل الميلاد.(المترجم).

(4) في الميثولوجيا اليونانية، أندروميدا هي ابنة كيفاوس ملك أثيوبيا. أدى تكبر كاسيوبيا إلى أن تتباهى بأن ابنتها أندروميدا أجمل بكثير من حوريات البحر، أرسل بوسيدون (إله البحر) وحش البحار لتدمير إثيوبيا، كنوع من العقاب الإلهي. (المترجم).

الصناعات اعتمدت على هذه العمالة بشكل كبير. كما هو الحال تماماً في القرن الثامن عشر في أميركا، حيث أن المجتمع الحريص على إرساء المساواة بين أفراد مواطنيه يتناول العبودية، للمفارقة، على أنها مسألة غير مشكوك فيها[1]. المفكرون السياسيون من أمثال أرسطو (في كتابه *السياسة* 1.2.3) برروا العبودية على أنها أمر طبيعي من خلال تعريف الأسياد على أنهم منطقيون، وقادرون على استخدام العقل، في حين أن العبيد يستخدمون أجسادهم وليس عقولهم. العبيد بالأساس شعوب مختلفة عرقياً تمّ جلبهم من أماكن مثل بلاد الفرس، ومملكة سكيثيا، وإقليم تراقيا، وبلاد الشام ومصر. العبيد أبناء بيئتهم، أو أسرى حرب أو عبيد تمت مبادلتهم عن طريق التجارة التي كانت منتشرة على طول البحر الأسود، وشرق البحر الأبيض المتوسط ووسط البحر الأبيض المتوسط. إلاّ أن العبودية كانت مسألة قانونية ـ لم يكونوا العبيد مسلوبي الحقوق بالكامل لكنهم محرومون من تملك بعض الأشياء أو الأراضي، والتمثيل القضائي والتصويت السياسي. طريقة ترجمة العبودية إلى ظروف حيّة تنوعت بشكل كبير، قد يكون الحرفيون المهرة ميسوري الحال ومستقلين نسبياً ولكن تحت إشراف أسيادهم، كما أن العبيد الخدم شكلوا جزءاً أقل شأناً ولكنهم كانوا يعيشون مع العائلة في نفس البيت، يشاركونهم الوجبات، والطقوس والإحتفالات بالإضافة إلى العمل. العبيد الذين يعملون في الزراعة وخاصة العبيد الذين يعملون في المناجم والمحاجر تمّ إستغلالهم كثيراً، وأحياناً بشكل وحشي. كانت العبودية حالة جسمانية ـ حيث يمكن إستغلالهم جنسياً، وضربهم وتعذيبهم كي يدلوا بمعلومات في أروقة المحاكم. ومع ذلك، لم تكن لتترك آثار واضحة على الجسد نتيجة استخدام الملابس، الشّارات أو الإيماءات[2].

وهكذا نجدُ أن شوارع أثينا قدمت حالةً متناقضة. كان هناك إختلافات قانونية ومؤسساتية هامة بين الشعب وبين المؤسسات. كما كان هناك فروقات طبقية بين الأغنياء والفقراء، ولكن كان هناك بالمقابل حركة اجتماعية. كانت الفروقات الاجتماعية واضحة في أماكن وبيئات خاصة ـ المحاكم، والمجالس والعائلات، ولم تكن تظهر في الأماكن العامة ـ تشارك العبيد، والأجانب والمواطنون جميعهم في الطرقات والأسواق، حيث يبدون متشابهين وكثيراً ما يقومون بنفس الأعمال مقابل نفس الأجور. لذا كانت الشوارع والأسواق «أماكن حرة» حيث

(1) كارتليدج بعد 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) اوزبورن 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

تجري بين مختلف فئات الشعب حوارات هامة وسلسة[1]. من هنا نجدُ أن الاختلافات بين المؤسسات قد أُثيرت بمرونة وبشكل موضعي، ولم تُصَنّف بشكل صارم تبعاً لظروفها.

الولادات، والوفيات والحالة الشعائرية للجسد

ما الأجساد سوى قصص وحكايا، أو إلى الحد الذي يعيش فيها البشر ضمن قصة ذاتية رئيسية، وما الحكايا والقصص سوى أجساد. تميزت المحطات الرئيسية في العالم اليوناني القديم على مدى عمره بالطقوس التي جعلت العلاقات الهامة بين الشعوب واضحة للعيان. في الواقع، الكثير من النذور المكتشفة أثرياً كانت مرتبطة بمراحل انتقالية بين المرض والعافية أو بين مراحل حياتية أخرى. كانت الولادة من أصعب اللحظات لكل من الوليد وأمه ـ النساء اللواتي يلدن كن على قدم وساق مع الرجال الذين يحاربون على أرض المعركة، كلاهما يتعرض لمخاطر اجتماعية مُقَدّرة. يبقى المواليد الجدد خارج المنظومة العائلية اجتماعياً حتى يبلغوا تسعة أيام، وعلى الرغم من أن المعلومات الموثقة قابلة للنقاش، فإن المواليد الجدد غير المرغوب بهم يمكن الكشف عنهم أثناء هذه الفترة. في مرحلة النمو، الأطفال الذين يبلغون سن الرشد يقدمون ألعابهم القديمة للمعابد، ثم يأتي الزواج وهو المرحلة التالية وقد تميز بشكله الإحتفالي. نظرياً، تتزوج الفتيات في أواخر سن المراهقة، أما الرجال فيتزوجون بعد هذا السن بعشر سنوات. كثيراً ما كانت الزيجات، وربما في الغالب، تمثل عقد بين عائلتين، ويتم الإحتفال رسمياً بتقديم الولائم، وحضور المواكب بالإضافة إلى وجود مجموعة ترتل خارج قاعة الزفاف ـ بأغانٍ فاحشة إحتفالاً بإتمام مراسم الزواج. حتى الوصول إلى عمر متقدم كان له طقوسه الخاصة، فمثلاً تتخلى النساء عن المرايا، على اعتبار أنها لم تعد نافعة بعد اليوم حيث أنهن تجاوزن سن الجمال.

الموت، تمّ تخيله كرحلة للروح إلى أرض الأموات السفلية (الشكل 50). الروح، قادها هيرمس[2] قائد الروح (أو مرشد *الأرواح*)، وساقها إلى هاديس[3]، أرض الموت. في الوقت

---

(1) فلاسوبولوس قبل 2007؛ بعد 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) هيرمس، عرفه الرومان بإسم ميركوريوس. في أساطير الميثولوجيا الإغريقية القديمة هو رسول الآلهة الإغريق وثاني أصغر آلهة الأوليمب، وإله البحارة. هو ابن زيوس ومايا بنت الجبار أطلس. (المترجم)

(3) هاديس، ابن كرونوس وريا والأخ الكبير لآلهة زيوس أصبح ملك العالم السفلي عالم الموتى وسمي هيدز أي مانح الثروة كناية عما تحمله باطن الأرض من كنوز والتي هي جزء من مملكته واشتهر هاديس بخوذته التي تخفيه عن الأنظار ومعني (هاديس) أي الخفي. (المترجم).

الذي كان هناك أكثر من طريقة لدفن الموتى في ظل ظروف مختلفة[1]، فإن طقوس الموت المعيارية تضمنت الغسل، والملابس ومسح الجسد بالزيت من قبل زوجة المتوفى، فترة كمون مصحوبة بطقوس الحداد، وموكب يسير نحو المقبرة، وبعدها إما الحرق أو الدفن (اللوحة 7 ث)[2]. هنا نقطتان هامتان. النقطة الأولى، هذه الطقوس في رحلة الولادة، والزواج والموت تتشارك بقواسم بنيوية مشتركة والتي على أساسها تمّ غسل الجسد، وكسوته وتزيينه بطريقة تتناسب مع وضعه الجديد، متبوعاً بشهادات جماعية عامة لمجموعة من الأقارب والأصدقاء مشددين على وضعه الجديد. عبر هذه الطريقة، يكون الجسد المتحول قد مرّ من خلال قصة حياتية مثالية. النقطة الثانية، تكمن في أهمية البُعد الشعبي ـ حصل كل فرد على فرصة بحيث يمكنه مشاهدة ليس فقط الجسد الجديد بل وعلاقات الآخرين به. على سبيل المثال، الزواج لا يتضمن فقط مراسم إتمام العلاقة الجنسية بل هو بمثابة اعتراف شعبي به، وإجراء الطقوس الجنائزية كانت واجباً هاماً تجاه الميتْ، بالأخص إذا كان الأب، كما أنها جزء من المطالبة بولاية العهد.

كما أن الجسد أيضاً تمّ توليفه شعائرياً في نقاط مختلفة أخرى، بالأخص من خلال وصفات حول الطهارة والتطهير[3]. من الوصفات حول طقوس التطهير السائدة ـ على سبيل المثال، يُمنع المرء في الكثير من المدن بالدخول إلى المقامات المقدسة بعد علاقة جنسية أو بعد الولادة، وكثيراً ما أنتج القتل طقوس للنجاسة بغية التكفير عنها. مثل هذه المعتقدات حول طقوس الطهارة لم تكن من مخلفات الحقبة الخرافية السابقة. عوضاً عن ذلك، توافقت هذه الطقوس، وبطريقة أو بأخرى تكاملت، مع تطور التشريعات من القرن السابع ق.م. فصاعداً. على الرغم من أن تنظيم طقوس الجسد كان بمثابة خطوة وقائية لإحباط السلوكيات الإنْطِوَائِيّة، فإن العقيدة كانت أقل وضوحاً وتنسيقاً عما كانت عليه في العصور اللاحقة مثل العصور الوسطى (قارن، الفصل السادس). بل يبدو أنها كانت لتسمح للمعرفة الاجتماعية بإدراك الحالات الجسدية الهامة التي لم تكن ظاهرة على الجسد.

---

(1) بابادوبولوس 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) اوكلي 2004. (غشارة من الكاتب نفسه).

(3) اوزبورن 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 50: البحّار خارون[1]، معروض على آنية لحفظ الزيت إستعداداً لطقوس الموت (الحقوق محفوظة لأمناء المتحف البريطاني).



(ث)

اللوحة 7 ث: معرض الصور التاريخية، الجزء الثاني. الموت في أثينا القديمة ـ امرأة تندب ميتاً أمام شاهدة جنائزية، آنية ليكثوس على بطانة بيضاء، أثينا، حوالي 425 ـ 435 ق.م. (الحقوق محفوظة لأمناء المتحف البريطاني).

---

(1) خارون هو إحدى شخصيات الميثولوجيا الإغريقية وهو ابن إيريبوس ونيكس (الليل) وكان واجبه أن يعبر بقارب على نهر ستيكس أو أخيرون حيث تأتي أرواح الأموات الذين دفنوا لتوهم وفي المقابل يتلقى عملة موجودة في فم الجثث، ولا يحمل الأحياء إلا فيما ندر. (المترجم).

بشر، حيوانات، آلهة

كما رأينا في العصور السابقة، تمّ تعريف الجسد بشكل جزئي من خلال مقارنته مع الأجساد غير البشرية، ربما تكون الحدود بين هذه الفئات قد تمّ تعريفها بشكل مغاير في كل ثقافة. رسم الإغريق خطاً واضحاً ومتحركاً بين البشر والحيوانات[1]، وقد يبدو هذا غير بدهيّ نظراً لرواج فكرة الإنسان ـ الحيوان الهجين في الفن والأساطير اليونانية، ولكن من الواضح أنهم جمعوا بين البشر والحيوانات بشكل محكم من أجل تحديد الاختلاف بينهم حينها. مخلوقات مثل القنطور[2]، والمينوتور[3] والسيرين[4]، على سبيل المثال، تمّ تصويرهم فنياً مع ربط واضح بين الإنسان المتميز وأجزاء من الحيوان (الشكل 51، اللوحة 7 ت). هذه التركيبة كانت تعليقاً على البشر، واستخدمت أساساً للإشارة إلى قدرة الإنسان على أن يصبح متوحشاً، وأن يقع في الخطيئة. ينتهك ساتير[5] الإعتدال الذي على البشر اتباعه، ويترك المتعة والرغبة يتحولان إلى سُكْر وفُجُور مثل العنزة. بالتالي، خليط الإنسان ـ الحيوان لا يستعرض التحولات السلسة كمنظور شخصي (انظر الفصل الثالث) ولكنه عوضاً عن ذلك يوفر طريقة أدبية لعرض الطبيعة الباطنية المبالغ بها. وهذا ينطبق على التحولات البشرية إلى حيوانات، ونباتات وأشجار (كما هو الحال في تحويل سيرس[6] لبحارة اوديسيوس إلى خنازير) ـ كعقاب أو قدر مأساوي يكشف عن الطبيعة الباطنية.

بالمقابل، كانت الحدود بين الإنسان وماهو رَبّانِيّ أكثر إنفتاحاً. نظرياً، إنها ميزة كثيراً ما يُشار إليها في الفن الكلاسيكي حيث توضح انعدام وجود تمييز واضح بين كيفية تصوير

(1) هيوز 2010. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) (centaurs): القنطور، هو مخلوق أسطوري في الميثولوجيا الإغريقية له جسد حصان وجذع ورأس إنسان. (المترجم).

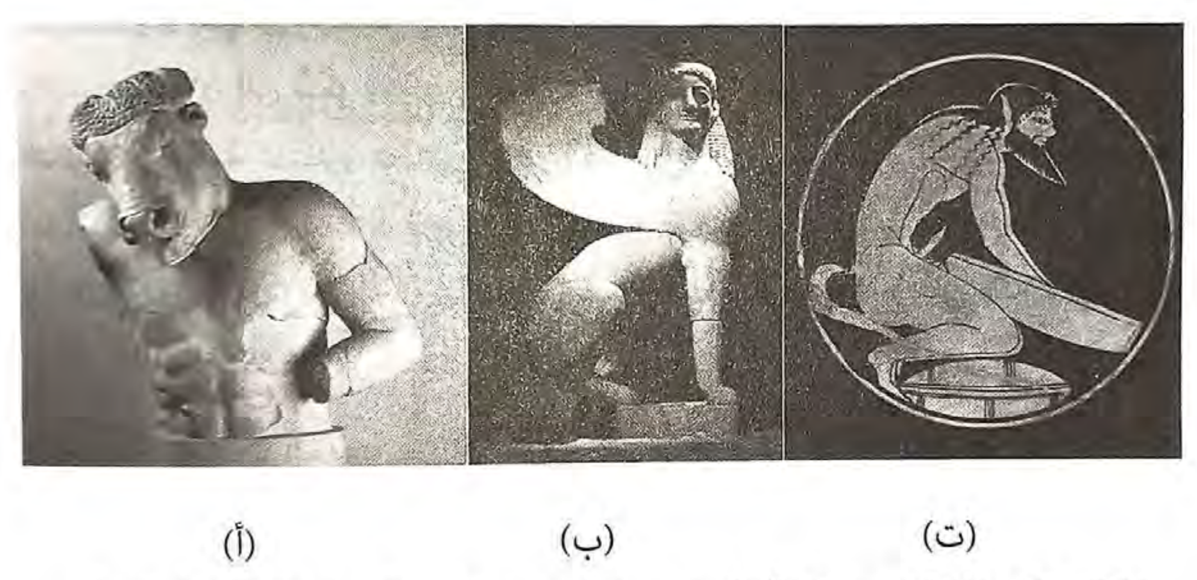
(3) (minotaurs): المينوتور، في الميثولوجيا الإغريقية مخلوق نصفه رجل ونصفه الآخر ثور. (المترجم).

(4) (sirens): السيرين، مخلوق اسطوري كحورية البحر جميلة، وتسحر البحارين بصوتها العذب لتحطم سفنهم في الصخور.(المترجم).

(5) (satyr): ساتير، في الأساطير اليونانية هو ذكر من القوات المصاحبة لإله المراعي والصيد البري والأحراش بأن وديونيسوس إله الخمر عند الإغريق القدماء وملهم طقوس الابتهاج والنشوة، الساتير له ملامح تشبه ملامح (الماعز)، بما في ذلك ذيل وآذان الماعز.(المترجم).

(6) (Circe): سيرس أو كيركي هي شخصية من الأساطير اليونانية وهي ساحرة وابنة إله الشمس هيليوس وحورية البحر بيرسي. عثر عليها أوديسيوس ورفاقه الذين حولتهم إلى خنازير لكن اوديسيوس لم يتأثر لأنه كان محصناً بعشبة أعطاها له هيرميز. (المترجم).

البشر والآلهة[1]. لا نستطيع التمييز، من دون تعليق أو سياق، سواء أكان كوروس يمثل أبولو أو شباب آفل. حتى في الأجساد المجزأة المقدمة كنذور، من غير الواضح أحياناً سواء (على سبيل المثال) أكانت الأذن تمثل الأذن المُصابة لمن يعاني أو هي أذن الإله التي كانت تتمنى سماع التضرع. باستثناء تماثيل كبيرة ورائعة حقاً (مثل تلك التماثيل الأثينية المذهبة في معبد البارثينون)، تُميّز أجساد الآلهة فقط من خلال كمالها ـ الآلهة، ببساطة، تمتلك أجساداً خارقة وهي مخلوقات بشرية خارقة. هذا يعكس الحاجة لحدود بسيطة بين الإنسان وماهو رَبّانِيّ. حيث أن المسافة فيما بينهما تعجُ بسلسلة من الأبطال وأنصاف الآلهة، والتفاعل تناثر مع الأساطير وكساها، مثل العلاقات الجنسية، والأبوة والحِضَانَة بين الآلهة والأبطال والبشر العاديين. شكل البشر والآلهة عملياً جزءاً من مجال الإحتمالات المتواصلة.



(أ) (ب) (ت)

الشكل 51: مخلوقات هجينة. (أ) المينوتور (حقوق نشر الصورة محفوظة للمتحف الوطني، أثينا). (ب) أبو الهول (تصوير روب ـ صورة بتصريح من متحف كيراماكوس، أثينا لأثريات ايفرويت الثالث الكلاسيكية ولعصر ما قبل التاريخ. الحقوق محفوظة لوزارة التعليم اليونانية للديانات، والثقافة والألعاب الرياضية). (ت) ساتير (الحقوق محفوظة لأمناء المتحف البريطاني).

(1) اوزبورن 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).



(ت)

اللوحة 7 ت: معرض الصور التاريخية، الجزء الثاني. مُبَرّد أحمر، 470 ـ 500 ق.م. مغاير للمخلوقات الهجينة في العصر الحجري القديم، المخلوقات الهجينة في اليونان الكلاسيكية ميزت بوضوح العناصر بين الإنسان والحيوان ـ سلوكها الهجين والإنْطِوَائِيّ يحدد الفرق الشديد بين البشر والحيوانات (الحقوق محفوظة لأمناء المتحف البريطاني).

لقاءات قريبة لأنواع بديلة

تمت مصادفة الأجساد في أثينا في ظل ظروف منفصلة عن الواقع اليَوْمِيّ. حيث كانت الطقوس المسرحية والدينية هي الأكثر أهمية، كان أداء المسرحيات يتم عبر مهرجانين دينيين مكرسين لديونيسوس، إحتفالات لينايا[1] في شهر يناير وعيد ديونيسيا[2] في شهر مارس. جمعت هذه المهرجانات المدينة معاً في برنامج حافل بالفعاليات على شرف إله الخمر والفتنة. بدأ ديونيسيا بموكب صاخب حاملاً قضيباً خشبياً ونبيذاً. الجو الإحتفالي حصر المهرجان وكأنه فترة لتبادل الأدوار أو لمناهضة البنية[3]. حتى أسلوب التمثيل ميز العروض المسرحية من حيث نوعية الأماكن المختلفة التي تجري فيها، مع عدم وجود محاولة لتحسين طبيعية الصوت والحركات ـ ارتدى الممثلون أقنعة كبيرة الحجم، وجامدة وتخلل الخطابات تعليقات كورالية رسمية. إذا ما أقرّينا بأن أحد أدوار المهرجانات المسرحية هو استقطاب

(1) لينايا، مهرجان سنوي يُقام في أثينا للمسابقات المسرحية. كان يُقام في شهر يناير من كل عام على شرف إله الخمر ديونيسوس. (المترجم).

(2) ديونيسيا، هو احتفال سنوي كان يتم لتكريم الإله ديونيسوس، إله الخمر في أثينا. (المترجم).

(3) تيرنر 1969. (إشارة من الكاتب نفسه).

الأثينيين، في وقفة وجدانية خارج الحياة اليومية، متحلقين حول شعور مشترك بالذات، سيكون من الرائع عند ذلك معرفة كيف أن الأنواع المسرحية ـ الدرامية المختلفة تقوم بهذا الدور. كشفت المسرحيات التراجيدية عن هذه الأفكار الراقية وغير المعتادة كالعلاقات الإنسانية مع الآلهة، والتزامات الدم والقرابة والهوية. بالمثل، وفرت المسرحيات الهزلية وصفات أخلاقية لقضايا تنظيمية مثل الحرب، والسياسة، والعلاقات بين الرجال والنساء، ولكن من خلال المبالغة والمحاكاة الساخرة والضحك، استعرض الممثلون الهزليون بملابسهم المبالغ فيها أجساداً شاذة وبشعة مستنكرين بذلك ظاهرة جمال جسد الرجل. «الجسد الهزلي هو آخر ما تمناه المواطن الأثيني، مهما كانت خلفيته أو خلفيتها، فهو لا يأمل بأن يكون جسده على هذا النحو» (الشكل 52 أ)[1]. في الحالتين، كانت وجهة النظر العامة المفترضة هي عن المواطن البالغ الذكر. هذا يظهر بشكل أوضح في المسرحيات الشهوانية، حيث المحاكاة البذيئة مكتوبة من قبل نفس المؤلفين المثقفين المسؤولين عن المسرحيات التراجيدية الجادة والباذخة التي يشاهدها نفس الجمهور. وتم أداء المسرحيات الشهوانية، من قبل ممثلين يرتدون قضيباً ذكرياً مبالغاً بحجمه ويخرجون عن الحدود الطبيعية للمدنية (الشكل 52 ب). أثارت المسرحيات الشهوانية جواً من الرغبة الجنسية الذكورية العدوانية الكارهة للنساء لكي يتفاعل معها الجمهور بشكل عابر ـ قد يكون هذا تياراً خفياً في الذكورة اليونانية يمكن الوصول إليه عبر لحظات من حل التركيبة البنيوية الاجتماعية.

(1) اوزبورن 2011، 229. (إشارة من الكاتب نفسه).

الحدث الإستثنائي والإعجازي في المسيحية (قيامة السيد المسيح)، كان ظاهرة يومية في الديانة الإغريقية.

حقيقة أن المفكرين العنيدين، أصحاب المصالح الذين نظروا إلى الطبيعة من منظور ضيق، خلقوا منطقاً شكلياً وكتابات تاريخية، وحسبوا هامش الأرباح أيضاً، كما آمنوا ظاهرياً بالأساطير العبثية وبالتماثيل المتحركة التي صنعوها بأنفسهم ـ اقترح المؤرخ «فيين» في كتابه (*هل آمن الإغريق بأساطيرهم؟*) أنه بإمكان الإغريق القدماء أن ينتقلوا صورياً بين معايير مختلفة للحقيقة (هذا المفهوم، متعدد الأنماط، كنا قد قدمناه فعلاً في الفصل الثاني)[1]. فكرة أنه يمكن للبشر الانتقال بين أنماط فكرية متناقضة كما انتقلوا من سياق إلى آخر، تتفق مع كل من النتائج التي يدرسها علماء الآثار في ثقافات أخرى ومع خبرتنا الذاتية، لو كنا صادقين في هذا (على سبيل المثال، في مسألة التناقض دائمة الذكر بأن نفس البشر يمكنهم إظهار إنسانية عالية ودماثة، ووحشية لا تصدق). من الواضح أن الطقوس اليونانية اشتملت على أنماط متعددة في التنقل بين الأطر العقلية التي من خلالها تفاعل البشر مع (تماثيل) الآلهة.

التنظيرات الفكرية حول الجسد: الفلاسفة والأطباء

بالتأكيد، قامت حوارات فكرية حول الجسد، ولكنها تناثرت بشكل مريب. لم تكن طبيعة الجسد بحد ذاتها موضوعاً فلسفياً كبيراً، وكان على وشك أن ينقلب لا سيما على نقيضه الكامن ـ الروح. وحتى هذا الجانب الأخير من الإنسانية لم يُشرح بشكل موسع. الفلاسفة ما قبل سقراط، على سبيل المثال، لم يكن لديهم الكثير ليقولوه عن الجسد، علماً أن فيثاغورس وإمبيدوكليس قالوا بأن الأرواح تتنقل بين الأجساد من خلال التقمص (عقيدة تابعة لنظام غذائهم النباتي). يبدو أن سقراط كان ينظر إلى الجسد باعتباره اسْتِعْداداً مادياً شتت الإنتباه عن الروح، وطوّر أفلاطون هذه الفكرة بشكل واضح في استعارة الكهف ـ «ما نشعرُ به على أنه حقيقة دنيوية مادية هو مجرد انعكاس غامض لحقيقة سامية مثالية».

أهم الحوارات الفلسفية حول الجسد هما خارطة الجسد من أجل الجمهورية لأفلاطون والمنهجية البيولوجية للكائنات الحية لأرسطو، كلاهما حافظا على تأثيرهما الكبير على إمتداد العصور الوسطى. يعرض أفلاطون في حوار *طِيمَاوُس* تفسيراً تَرْكِيبِيّاً استثنائياً بما يخص خلق

(1) فيين 1982. (إشارة من الكاتب نفسه).

أجزاء الجسد المختلفة، ومعظم هذا الحوار يستند إلى طب أبقراط (مثلاً، فكرة أن الصحة ناتجة عن توازن مناسب للعناصر المكونة للجسد)، ولكن معظمه أيضاً أصيل ومختلف بشكل مثير عن باقي علم اللاهوت المعروف (تفسير كيف أن إلهاً واحداً خلق مختلف أجزاء الجسد). في *الجمهورية*، يجري أفلاطون استعارة مكنيّة بين جسد الإنسان والدولة[1]. العمال، مثل البطن، فئة منتجة ومثمرة ـ المحاربون، مثل الصدر، فئة تتحلى بالشجاعة وتحمي الآخرين ـ الفيلسوف الملك، مثل الرأس، عاقل ويقود كل شيء. الحالة المجردة هي تلك التي تحفظ هذا التوازن بين الجميع (تماماً مثلما يحفظ الجسد السليم التناغم بين سائر أعضائه) حتى يتمكن كل فرد من أن يلعب الدور المناط إليه على أحسن وجه، هذا يؤكد على الوحدة العضوية للحالة والهرمية الطبيعية بين أجزائه. بالمثل، (في *أجزاء الحيوان*)، صنّف أرسطو كافة الكائنات الحية تحت معيار الطبيعية من الأبسط إلى الأكثر تعقيداً، تبعاً لدرجة تعقيدها، وحيويتها وحركتها. كانوا البشر، طبيعياً، في أعلى الهرم، حيث يمتلكون قدرات على التَوالُد الإنْباتِيّ، وقدرات حساسة على الحركة وقدرات عقلانية على التفكير. أرسطو أيضاً قام بخطوات جبارة في استخدام جسد الإنسان لتبرير الظلم، في كل من دفاعه عن العبودية بكونها ظاهرة طبيعية وبتأكيده على أن الذكور هم المسؤولون عن العنصر الفعال في دورة التَنَاسُل، والمرأة توفر فقط الرَّكيزَة الخاملة السلبية.

بين أيدينا ثلاث حقائق تدل على طريقة تعامل الفلاسفة الإغريق مع الجسد، وهي مُدهشة من الناحية الأنثروبولوجية (أكثر منها فلسفياً). أولاً، مثل هذه المبادئ الأساسية الشائعة كانت أيضاً مشتركة مع عموم الناس على نطاق واسع. من الواضح تماماً، أنهم يباشرون عموماً بالإنقسام بين الجسد المادي والروح التي تمثل صلة الوصل مع الآلهة أو مع الواقع العلوي بشكل أو بآخر والتي تبقى حيّة بعد الموت. بصورة عامة، انبعثت الروح من الجسد بعد موته ويممت شطرها نحو *هاديس* ـ قدم الفلاسفة العديد من التفسيرات البديلة. بالمثل، كانت أفكار الإعتدال الخُلقي، والتناسب أو التوازن بين أجزاء الجسد مشتركة على نطاق واسع. وفر النوع ذكر/أنثى النقاط الرئيسية للفهم ـ حيث تمّ اعتبار جسد الذكر الإغريقي البالغ على أنه أساس معياري «صافٍ» ومنه تمّ تقييم الاختلاف[2]. ثانياً، اختلف الفلاسفة بشكل مدهش. يشعر المرء من نقطة الانطلاق هذه، وكأن الفلاسفة يجمعون ملاحظات شخصية، ومنطق وميول فردية لنشرها بشكل خلاّق. بخلاف

(1) بروك 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) ساسي 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).

حقبة العصور الوسطى، كانت القدرة على السيطرة على التفسيرات الشخصية شبه معدومة. ثالثاً، نادراً ما ركزت أفكار الفلاسفة على الحياة اليومية وغالباً ما تعاملوا مع المفاهيم المجردة، وكثيراً ما ركزوا على الخلاصة النسبية، وأفكار منفصلة (مثل طبيعة الحقيقة) والتي بقيت أفكارهم حولها متناقضة وبعيدة عن التفكير العام، وكثيراً أيضاً ما كانت أفكارهم السياسية متعارضة تماماً مع الحالة القائمة (مثلاً، كان أفلاطون مناهضاً للديمقراطية بشكل قطعي) وبرغم رؤية أفلاطون عن الفيلسوف الملك فإنه لا يوجد ما يشير على أن الأفكار الفلسفية قد ساهمت في تغيير أي عملية عامة ذات أهمية. بالمثل، الكثير من الفلاسفة كانوا مشككين دينياً ولم تساهم أفكارهم كثيراً بما يخص العقيدة اللاهوتية وممارسة الطقوس العادية. كما هو الحال في عروض محاكاة أرسطوفانيس الساخرة من البلاغة الخطابية، واستئصال أساتذة الفلسفة المأجورين في مسرحية «السحب»، كان الفلاسفة شخصيات مشهورة جداً، لكن يبقى هناك بعض الشك بأن الفلسفة الكلاسيكية قدمت ولو لمحة عامة عن الحقيقة بدلاً من كونها هواية ثقافية عصرية تمارسها الأقلية المثقفة، والمدنية من رجال الطبقة العليا.

المخطوطات الطبية الناجية من الحقبة الكلاسيكية محدودة، لا سيما تلك المتعلقة بمؤلفات أبقراط وأتباعه، بالإضافة إلى بعض أعمال أرسطو. صور كتّاب أبقراط جسد الإنسان على أنه بالأساس عبارة عن وعاء للسوائل ـ فكرة غير مفاجئة، نظراً لأن هذا النقاش حول جسد الإنسان لم يُستكمل حتى نهاية الحقبة الهلنيستية (ونادراً حتى ذلك الحين)، حُصرت المعرفة بتشريح الجسد باطنياً وعلم وظائف الأعضاء، غير تلك المأخوذة من أجساد الحيوانات أو الذين قضوا على أرض المعركة. ابتكر الأبقراطيون مبدأ يقوم على أن الجسد يحتوي على أربعة «أخلاط» (الدم، البلغم، الصفراء السوداء والصفراء الصفراء) ـ وبقدر توازن هذه الأخلاط تكون الصحة جيدة. وهذا جعل الجسد قابلاً للنفاذ بدلاً من أن يكون محدوداً ـ هناك جدال مكرر في العلوم الكلاسيكية بأن البشر من أماكن أخرى تمتلك فراسة بسبب التأثيرات البيئية مثل الحرارة، أو البرودة، أو الرطوبة أو الجفاف. بالتوازي، نعم، كان الجسد سائلاً وليس ثابتاً ومستقراً، لذلك نرى أن العلاج لم يعتمد في أساسه على الجراحة بل كان هدفه تعزيز أو إعادة التوازن والتخفيف من أعراض المريض. يُقصد من نفاذية وميوعة الجسد المعالجات الخارجية التي تضمن الحمية الغذائية والتمارين التي قد تساعد على تعديل حالة المريض. تمّ تمرير هذه الفكرة من خلال الكاتب الروماني *غالين* من أجل إرساء أساس للفكر الطبي في العصور الوسطى. (انظر الفصل السادس).

بطريقة أو بأخرى، كانت الكتابات الطبية من ضمن الطرق الأكثر حيادية تجاه الجنسين التي نظر فيها اليونانيون إلى الجسد. نماذج نذور الجسد تُظهر كلاً من الذكور والإناث بشكل جزئي ـ هناك منطق بسيط في العلاقة بين النساء والأحشاء التي أُثيرت في العصور اللاحقة (على سبيل المثال، في النقاش حول موضع الأعضاء التناسلية في القرن الثامن عشر). أُدخل الجنس أساساً في النقاشات المتعلقة بارتباط الرحم بشكل خاص بمرض المرأة. ومع ذلك، خلصت كل من التقاليد الأبقراطية والمَشّائيّن (أَرِسْطُوطالِيسِيّن) إلى أن المرأة تابعة للرجل. بالنسبة للأخير، فالنساء باردات وغير قادرات على توليد الحياة. أما الأول، فقد اعتبر أن دم الحيض يولد صعوبات في تحقيق تركيبة جسدية متوازنة، كلاً من التقليدين اعتبرا جسد الذكر قاعدة كونية. وفوق ذلك، كان يُعتقد بأن دم الحيض يمكن أن يتراكم في الجسد بشكل خطير، وهو وضع يمكن تجنبه من خلال الجماع، وبذلك تم ربط صحة النساء بالعلاقات الجنسية والسياسية بين الجنسين[1]. تمّ تصوير الدمى الصغيرة على شواهد قبور الفتيات ربما بمثابة درس لهن كيما يدركن هذه الحقائق عن أجسادهن. كم يوجد تفسير بديل يقول أن هذه ليست دمى بل نَذِيرَة مكرسة من أجل ضمان ممر آمن خلال فترة الحيض[2].

كما هو الحال مع الفلسفة، كان التفكير الطبي مؤثراً ومعترفاً به، وإن بقي على خلاف مع عناصر عديدة أخرى في العالم الكلاسيكي. عالج الأطباء المرضى الأثرياء لعدة أسباب، ولكن أكثرهم، وربما معظم الناس، كان يمكن أن يُعالجوا بنوعيات أخرى من الأطباء (القابلات القانونيات، أو الأطباء المحليون من خلال التداوي بالأعشاب، أو أحد أفراد العائلة). حقيقة أن المعرفة الطبية قد تطورت من خلال الرصد الأبقراطي المفصل وتدوينها وتدريسها باعتبارها هيئة معرفية مميزة، تشير إلى أنها وقفت بالضد من الممارسات العلاجية الأكثر انتشاراً والأقل رسميةً. إضافة إلى ذلك، فكرة أن منشأ المرض ناتج عن عوامل روحية أكثر منها مسببات مادية بقيت شائعة، بغض النظر عما إذا كانت الحلقة الخاصة قد نُسبت إلى الحكم الإلهي، فإن الذين يعانون كثيراً غالباً ما يتضرعون إلى الله طلباً للشفاء[3].

أجزاء الجسد النَذْرِيّة تُظهر جانباً آخر في طريقة تصوّر المرض[4]. كان تصويراً لأجزاء

(1) دين ـ جونز 1996؛ كينغ قبل 1998، بعد 1998. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) ريلي 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) فان ديرايجك 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) أعمال أدبية كثيرة حديثة تعرضت لموضوع النذور، يمكن إختصارها بأعمال هيوز 2008 وهيوز تحت الطباعة. (إشارة من الكاتب نفسه).

الجسد المودعة في المعابد ومواقع عبادات أخرى، غالباً بوضعية التضرع إلى الآلهة طلباً للشفاء (الشكل 53). الأذرع، والأرجل، والأيدي، والأقدام، والعيون، والآذان وحتى الأعضاء الداخلية مثل الرحم كانت جميعها نذور شائعة. بسبب الفكرة الأبقراطية عن الجسد كوعاء للسوائل أكثر من كونه تركيبة عميقة للأعضاء والأنسجة، فإن النذور من اليونان تحتوي عادةً على أعضاء داخلية أقل (على النقيض من النذور من وسط البحر الأبيض المتوسط ومن عصور لاحقة). أصبحت أجزاء الجسد النذورية شائعة في القرن الرابع ق.م. وبقيت منتشرة على إمتداد الحقبة الكلاسيكية، حيث كانت هذه الأجزاء تُستخدم لعدة غايات (مثل طقوس العبور إلى سن البلوغ أو لتصوير المتعبد ـ مع الرؤوس، والأيدي، أو الأقدام بالنسبة للحجاج)، ولكن الأكثر شيوعاً كان طلب المساعدة الإلهية من أجل الشفاء ـ من هنا نراها موجودة في مقدسات إله الشفاء أسكليبيوس[1]. الجسد المعتّل، كما صُوّر في النذور يختلف عن طريقة تصويره في الكتابات الطبية الرسمية وممارسات مختلفة أخرى. على الرغم من تصوير الإله أسكليبيوس من أنه يقطّع الناس بغية شفائهم (كما نقلته التفسيرات عن الشفاء في معبده في إبيدوراس)، تعاملت المدونات الطبية مع الجسد بشكل عام ككُل متكامل ـ حيث ينتج المرض عن العلاقات بين مكوناته الخاصة. بالمقابل، قسمت النذور الجسد إلى أجزاء وموضعت الألم في مكان واحد. تقسيم جسد الإنسان كان بحد ذاته فكرة جدلية. أحياناً كان يصوّر المرض على أنه قطعة من الجسد، ولم تتحاشى الممارسات الطبية الرسمية الجراحة والتشريح فقط، بل تدخلت في علاجات مختلفة أخرى مثل طقوس الدفن التي تركز على الأجساد الكاملة ـ على الرغم من أن الجسد كان يُبقر في المعارك. فالمُتَوَحّشُون من بلاد الغال فقط هم من قطع الرؤوس ومثل بجثث الأعداء ـ ومن بين الأغريق، كان يقطّع البشر إلى أشلاء في الحفلات الماجنة فقط وفي غمرة النشوة الدينية. بالنسبة لليونانيين، تمّ الولوج إلى الأحشاء فقط عن طريق الممارسات العدوانية. ناقضت النذورية هذه الفكرة العامة من أن الجسد يجب أن يبقى سليماً، على الرغم من أنه وفي حالات متعددة أخرى كان التركيز يقع على الجسد ككُل متكامل، وعلى تنظيم أجزائه وتوافقه الاجتماعي، لكن تذكرنا النذورية أنه في حالات أخرى يمكن تقسيم وتقطيع الجسد.

(1) غلينيستر 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 53: النذورية ـ ساق مكرسّة للإله أسكليبيوس (الحقوق محفوظة لأمناء المتحف البريطاني).

عالم الجسد اليوناني الكلاسيكي ـ الترابط والتناقض

مثل العوالم الأخرى في المعتقدات والممارسات الجسمانية، فإن «الجسد الكلاسيكي» الذي يظهر في هذه القراءة هو عبارة عن كتلة من الروابط والتناقضات. هناك بعض المبادئ التي كان يمكن أن يبقيها الإغريق خارج بقعة الضوء فعلياً حيث أنها طُبقت في حالات مختلفة أخرى. الأكثر وضوحاً هنا هي فكرة الجنسين كمجموعة متمايزة كونية قابلة للتطبيق وكمنطلق راسخ للهوية والإدراك الذاتي. النَزْعَة نحو النوع كانت مشرعة عملياً، حيث أن الذكور والإناث قاما بنشاطات مختلفة في أماكن، وأزمنة، ومجموعات مختلفة. أُعلن عن ذلك إستطرادياً، في النصوص المتنوعة التي تصف الفجوة الجوهرية بين طبيعة الذكر والإنثى. كان يُنظر إلى الطبيعة الذكورية والأنثوية على أنها تكميلية وتمّ تثبيتها ضمن التباين الأساسي، إضافة إلى تقييدها في مفهوم الحيّز المكاني الذي رأى العالم كمجموعة مؤسسات مختلفة جمعت البشر معاً ـ الأُسرة (*ايكوس*)، التي ضمت الذكور والإناث سوياً في علاقات بيتوتية، والقبيلة (*فايل*) والمدينة (*بولس*)، التي جمعت بين ذكور لا تربطهم صلة ببعضهم البعض تحت مظلة العلاقات السياسية.

مع وجود مبادئ أخرى متصلة حول فهم الجسد متضمنة فكرة الجمال كنوع من التوازن

أو التناغم بين الأجزاء المكونة لأمر ما، سواء أكانت الأجزاء المكونة للجسد أو تلك النشاطات في الحياة الصحية والطاهرة. تمّ التعبير عن هذا بصرياً في التماثيل ونصياً في الفلسفة والأدب، وسُنت عملياً في التشريعات مثل تلك التي تخص الرجال المشاركين في مجموعة واسعة من الخبرات (بما فيها الأكل، والشرب والملذات الجنسية) طالما أنهم يتجنبون الإفراط بها. كما تمّ التعبير عنها أيضاً في الأجساد الشاذة، والمخلوقات البشعة الساخرة والمبالغة في السخرية، والكوميديا والفن البصري. كنوع من التأكيد على التكامل والتناسب المقابل لفهم متماسك عن الصحة والمرض. في المقابل، أصبح الجسد تعبيراً مجازياً عن وحدة الإنقسامات في النظريات السياسية مثل نظرية أفلاطون، باعتباره خارطة العلاقات المتناسقة ولكن الهرمية بين العناصر المكونة للمجتمع.

مبدأ ثالث لفهم الجسد تمثل في فكرة أن أجساد البشر عابرة، وأنها أشياء مادية تحركها الروح. تؤكد المرثيات على التناقض المثير للشفقة بين الجمال والكائن الحي، والتراب البشع الذي يضمهم عند الموت. خرجت الروح من الجسد عند موته، متوجهةً إلى العالم السفلي المأهول بأرواح الموتى. كما تشير زيارة اوديسيوس إلى العالم السفلي، بخلاف الآخرة في المسيحية، لمعظم البشر لم يكن هاديس مكاناً للثواب والعقاب، بل بالأحرى هو مكان كئيب مزدحم بالأرواح التواقة لسماع أخبار الأحياء. على ما يبدو أن امتلاك مبدأ متحرك من دون جسد لإختبار ملذات الحياة كان نعمة ونقمة.

عبر كل هذه السياقات، خلقت هذه المبادئ القدرة على تمييز التناسق أو التنبؤ. مع ذلك، كان هذا العالم بعيداً عن السطحية أو الرتابة. كان عالم الجسد في اليونان الكلاسيكية غنياً ومعقداً، حيث توزع بين أجساد طبية، وأجساد فلسفية، وأجساد مساعدة، وأجساد طقسيّة، وأجساد ربانية وأجساد هجينة. كان يمكن للمواطن الأثيني أن يجادل بدافع مواطنيته/مواطنيتها حول هذه المبادئ أو كيفية تطبيقها في حالات معينة. هل نثقُ بحقيقة أحاسيسنا الجسدية كما يشير الإدراك العادي أو التطلع من خلالها إلى حقيقة أسمى، كما يعتقد بعض الفلاسفة؟ هل المرض من عند الآلهة أو مجرد ظاهرة طبية؟ هل على المريض أن يزور المعبد، أو معالج قروي أو طبيب؟ هل النساء مخلصات، وشريكات جديرات بالثقة في الأُسرة، وأدوات لإشباع الرغبة الجنسية، أم سليطات مسرفات؟ تحت أية ظروف يمكن للذكر أن يكون مثلياً ويحافظ على رجولته؟ هل من الرائع أن يموت المرء في المعركة أو أن الموت مجرد بداية لخُلُود طويل وحزين كظلٍ في مملكة هاديس؟ ومع ذلك، لم يكن النزاع يوماً محصوراً

باختلاف الآراء بين البشر. كلما انتقل الفرد من حالة إلى أخرى، تتحول معه المعتقدات حول الجسد. يختبر البشر أثناء التحضيرات الضخمة للمهرجان، مصائر مأساوية تحركها الفضيلة والمزاج الوحشي بشكل جماعي. تمثال تُقام على شرفه الطقوس ليصبح جسد الآلهة. الكُل، تحول إلى جسد متكامل يمثل التناغم الاجتماعي، والتنظيم السليم للأجزاء الذي تم تقسيمه في النذور التي لامست المتطلبات الفردية.

ربما تكون السياسة هي من أكثر الأمور غموضاً. رُسمت خطوط نظرية واضحة للتقسيمات السياسية بين العبيد والأحرار، والمواطنين والأجانب، وبين الرجال والنساء، ومع ذلك بقيت هذه على ما يبدو ضبابية في الممارسات في كثير من الأحيان. تعرض العبيد للإهانة ولتجريدهم من حقوقهم، إلاّ أنهم عاشوا بشكل لصيق مع العائلات التي يخدمونها، حيث يشاركون في الطقوس العائلية، ويلبسون ويعملون مثلهم مثل الأحرار. الأجانب المقيمين لم يكن لهم حق التصويت أو التملك، لكنهم يعملون ويدفعون الضرائب وحتى أنهم يخدمون في الجيش إلى جانب المواطنين. بقيت النساء نظرياً حبيسات البيوت، لكنهن عملن، وتبادلن الزيارات الاجتماعية كما قمن بقضاء الحاجات خارج البيت. نظراً لأهمية التعليق على الميول الفكرية العامة، يبدو أن أثينا الكلاسيكية اشتهرت بحجم المسرحيات الحرة حول الأفكار والممارسات، ليس فقط على صعيد الجو الفكري الإبداعي مثل المسرح، والشعر والفلسفة بل أيضاً في الممارسات اليومية مثل الجدل حول الدفن أم الحرق. حتى الإنقسام البشري والسماوي البسيط غرق في تفصيلات داخل مجموعة من الإحتمالات والتفاعلات المعقدة. سياسياً، هذا يعني أنه في نفس الوقت الذي يعلن فيه الإنفصال، بحسب المعايير المعمول بها عالمياً، كان هناك جزء لا يتجزأ من النظام الاجتماعي يعمل على التعتيم على هذه المعايير أثناء التطبيق.

ربما أكثر ما يدهشنا مع هذا الإنتشار للأجساد، وإمكانية التحول من طريقة أدائها وفهمها بحسب سياقاتها، في عالم الجسد الإغريقي هو تلك المحاولة الزهيدة لتنظيمه، وتبسيطه، أو السيطرة عليه مؤسسياً. هذا تناقض واضح مع عالم العصور الوسطى الذي سنتحول إليه في الفصل السادس.

الجسد الكلاسيكي كسياسة ثقافية

كان هناك العديد من الأجساد اليونانية الكلاسيكية أكثر من تلك الرخامية التي نراها في

التقنية ـ مواد ثمينة، وتصميم دقيق وحرفية خالية من العيوب بشكل ملحوظ، كانت بمثابة «تكنولوجيا الجاذِبيّة»[1]، التي تستهوي المشاهد.

العديد من الصور التي قدمتها كانت محورية لبرنامج الدولة السياسي ـ في أثينا بين أواخر القرن السادس ونهاية القرن الخامس ق.م.، نرى صوراً لأبطال أثينيين أساسيين مثل ثيسيوس وحلقات متسلسلة مثل الحروب مع القنطور والأمازونيات، و«لوحات» لم يسم مؤسسو قبائل أثينا العشر، وتماثيل سياسية مثل «الإغتيال»، والنُصب التذكارية لقتلى الحرب في المدينة التي أرست مرحلة الطقوس الوطنية لإحياء ذكرى الأبطال[2]. تمّ النظر إلى كوروي تقليدياً كنماذج الأرستقراطية القديمة ـ تماثيل هيرما، شكّلت كما كان يُعتقد، الرد الديمقراطي على كوروي. من الواضح أن جندي الهوبليت[3] المسلح في الفن الأثيني هو إشارة إلى سلاح مشاة المواطنين ـ وكما نوهنا سابقاً، فإن التحول في المشهد العائلي والنساء على شواهد القبور بعد 450 ق.م. ربما يعكس قوانين المواطنة الجديدة التي تتطلب التحدر من أبوين أثينيين[4].

ولكن الكثير من فن النحت الكلاسيكي يُحاكي أفكاراً أخرى، مثل شواهد القبور على وجه الخصوص، التي تقدم مشهداً عائلياً وحزناً خاصاً. لا يكمن الدور السياسي الأعمق لفن النحت الكلاسيكي في المظاهر السياسية المبالغ فيها بل في أسلوبه الأصيل ـ «الثورة اليونانية»، السؤال هو لماذا كان لا بدّ لهذا الأسلوب الجمالي في تصوير الجسد نفسه أن يتطور!

الفن والرؤيا والمجتمع

الأعمال الفنية: خُلق «الفن» كموضوع، تماماً من أجل المتعة الجمالية للمتذوق، وهو إختراع حديث[5]. معظم «الفن» القديم وفن عصور ما قبل التاريخ ظهر ليحقق هدفاً اجتماعياً معيناً (هذا ينطبق على الغالبية العظمى من الصور التي نبتكرها هذه الأيام ـ الملصق على

(1) غيل 1992. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) ستيوارت 2008، الفصل السابع. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) جندي الهوبليت، هو الجندي المدني في المدينة الدولة في اليونان القديمة وكان الهوبليت يجهّز كمقاتل رمح ويقاتل في مجموعة هي التشكيلة السلامية. وكلمة هوبليت هي مشتقة من الهولبون وهو نوع التروس الذي يستخدمه هذا المقاتل. (المترجم).

(4) اوزبورن قبل 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) تانر 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).

علبة الحبوب، وتصميم الطابع، وشعار الشركة). هذا صحيح تماماً ـ وربما أكثر من صحيح ـ بالنسبة «للفن» الإغريقي، الذي يجب استخراجه من أساطير الثورة الجمالية لفهم ما يدور حقاً. ربما يُعتبر الفن تكنولوجيا متخصصة لتحقيق الآثار الاجتماعية[1]. علاوة على ذلك، فالأسلوب هو المهم. كيف تُعرض الأشياء، مقابل ما هو معروض أصلاً، وربما هذه هي الرسالة المحورية. حتى الأشكال «الطبيعية» في الفن التي تهدف إلى عرض العالم عن كثب تستغل الأعراف التعسفية التي يُفرض على المشاهد مشاركتها من أجل «رؤية» الصورة بشكل صحيح[2]. استغلت الفنون القديمة الأخرى الأعراف الأخرى مثل نموذج سلسلة القصص المصورة لتُظهر مرور الزمن وصناعة شخصيات هامة أكبر من الشخصيات الثانوية ـ فيما استغل الفن الإغريقي أعراف فن الرَسْم المَنْظُورِيّ والتقريبي لخلق وهم الرؤية «طبيعياً».

كثيراً ما يُنظر إلى الفن الإغريقي من منظور التحقيق الذهني من أجل تصوّر ما هو جوهري داخل ما هو نَوْعِيّ، كطرح فكرة أفلاطونية مثالية لحصان من صورة حصان بعينه[3]. لكن مثل هذا التركيز والتفسير الذي ينقل الواقع إلى شكل غَيْبِيّ ما هو إلاّ عمل سياسي. إذن، ما الذي أنجزه الأسلوب؟ بالطبع هو يجعل التصويرات مفهومة. ولكن إذا ذهبنا إلى أبعد من ذلك، فهو يرسم المشاهد داخله. كما تسأل ميتشل، «ما الذي تريده الصور؟[4] فعل المشاهدة ليس فعلاً بريئاً ـ فهو يخلق، أو يعيد صياغة، ظروف المشاهدة عند المُشاهد[5]. هذا هو كل شيء عندما نتعامل مع تصويرات الأجساد ـ تصوّر الأجساد قصصاً أمامها وخلفها، ومشاهدة الجسد هو فعل لا بدّ أن يحدث داخل علاقة محتملة، أو بارزة، إن لم تكن حقيقية، بين المَشاهد والمُشاهد. أشارت بيرغر[6] كيف أن رسومات المرأة العارية تدفع المُشاهد للعب دور البطل الذكوري الفحل الذي يسيطر فعلياً على المرأة المجسّمة. بالتوازي مع هذا، طوّر منظرو الأفلام والأدب النسوي وعلماء النفس فكرة المشاهدة كعلاقة تمثل القوة بين الفاعل والمفعول به، وهو نمط تفكير كان له عظيم الأثر على مؤرخي الفن النسوي[7].

---

(1) غيل 1998. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) غومبريتش 1962. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) بوليت 1972؛ ستيوارت 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) ميتشل 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) بيرغر 1972. (إشارة من الكاتب نفسه).

(6) بيرغر 1972. (إشارة من الكاتب نفسه).

(7) براون 1997؛ كامبن 1996؛ كولوسكي ـ اوسترو وليونز 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).

هذا ينطوي على وجود علاقة لا مناص منها بين أعراف الأسلوب الفني وإحساسك بأن تكون قادراً على مشاهدته. وفوق ذلك، بإمكاننا عندما يكون الموضوع سياسياً أو فناً مجتمعياً بامتياز، الذهاب إلى أبعد من ذلك بربط شخصية المشاهد المركزية بالإحساس الذي يتشاركه الأعضاء بما يخص ماهية قواعد وأسس مجتمعهم. بحسب ستيوارت،

عندما أستمتع بصورة تمّ بناءها لترضي الذوق العام، أقوم ضمنياً بتركيز بصري مع النظرة التي شكلتها. وعندما يتداخل كلاهما لحظة دخول الصورة في المركز، ألعب على الفور دور ممثل الصورة الموجهة أصلاً إلى جمهور المشاهدين ـ في الحالة الإغريقية، هذا هو دور الهيئة الوطنية أو أحد مجموعاتها الفرعية.... إن دوري الرقابي كممثل ثقافي يتعزز كلما ازدادت متعتي، ويورطني في حلقة من التواطؤ ذاتية الدفع ـ بوجود صلة قوية في ثقافة آمنت يقيناً في التأثير المغناطيسي للفن على عين المشاهد[1].

كما لاحظ تانر[2] بتبصّر، أن المدرسة الطبيعية في الفن الإغريقي تسْتَأثَر بردود الأفعال الجسدية لإلزام المشاهد بلعب أدوار اجتماعية. ما هي الجماليات السياسية في هذا الأسلوب؟

كنقطة إنطلاق، المرحلة الأولى من النحت البشري البارز، كانت *كوروي* و*كوراي* القديمة، وتمّ تصنيفهما بشكل عام على أنهما تعبير ارستقراطي. حيث تمّ استغلالهما إما لتمييز قبور الطبقة العليا أو كوقف مخصص في الأماكن الثرية والفاخرة مثل الألعاب القومية. وكانت المنحوتات مكلفة ونادرة نوعا ماً، على الرغم من وجود العديد منها أحياناً في المقامات المقدسة الخاصة. لعبت النخبة القديمة على خطابين بلاغيين في القيادة، الخطاب «الارستقراطي» المعتمد على الرَفَاهِيَة، والأساليب التوجيهية، والأصل، وعلى خطاب «وسطي» يعتمد على الجذور المحلية، والرصانة، والإعتدال، وتمثيل المجتمع. شكّلا معاً، *كوروي* و*كوراي*، جزءاً من حس القيادة «الارستقراطية». من هنا، كانا يركزان على عدم التماثل بين الجنسيين، بين الذكر المُتَعَري، والجميل والمستقل وبين الأنثى المكساة والجديرة بالثناء لارتباطها علائقياً بالرجل. النقطة الوحيدة التي يطرحانها فعلياً عن الذكر هي جمال جسده، مُتَعَرٍ كما هو الوضع في الحالات الرياضية. تمّ تقديم هذا في ظرف منفتح نقي ومُوَجّه، يوحي بشكل أرستقراطي نوعاً ما، بأن الفضيلة والجمال مستقلان عن الظروف والتأثير ـ إنهما

(1) ستيوارت 2008، 18 ـ 19. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) تانر 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).

ببساطة قائمان. إذا ما نظرنا إلى الفن على اعتباره يخلق العلاقة بين المَشاهد والمُشاهَدْ، فإن المدهش هنا في كوروي، أنه عند رسم الشاب الذكر بدون لحية فقط، فهم بهذا يختارون جسد الذكر لما كان يُعتبر الذروة الزائلة لجماله. سواء أكان *الكوروي* عنده بوادر مثلية أم لا، فهذا يحدد المشاهد على أنه ذكر ناضج يحترم صنف آخر من الأجساد، ليس بالضرورة جسده هو. هذه اللحظة من الجمال التام هو موضوع أو شيء لا بدّ من الإستمتاع به، أو نعيه، أو تكريسه للرب ـ ولكنه يبقى شيئاً سطحياً بالنسبة للمشاهد.

بقدر ما كان هناك نقلة سياسية عامة على الأرض اليونانية حوالي نهاية القرن السادس ق.م.، كانت انتصاراً يُسجل للإستراتيجية «الوسطية» على الاستراتيجية «الارستقراطية». لم تكن المدن الإغريقية متساوية ـ قامت على الظلم الجائر للعبيد، ونوع الجنس والثروة. ولكن مع النمو السكاني وازدهار التجارة، ما عادت النخبة قادرة ببساطة على اللعب بالورقة الارستقراطية أكثر من ذلك ـ سمحت السياسة لشريحة واسعة من الذكور البالغين الأحرار بالمشاركة بشكل متزايد. هذا الإجراء كان أكثر وضوحاً في أثينا، حيث مرروا قانون حق التصويت في المجلس لكافة المواطنين الذكور، ولكن حدث هذا في كافة أرجاء *المدن* المائة المتباينة على الأرض اليونانية. عنى هذا في بعض المدن، إعطاء أهمية متزايدة للمجالس الشعبية ـ أما في مدن أخرى، كان مؤشراً على صعود الطغاة، والارستقراطيين أنفسهم، الذين ناشدوا الجماهير بشكل غوغائي لينتفضوا ضد الأرستقراطية. من المهم معرفة أننا نتكلم هنا ليس فقط عن المؤسسات الحكومية، التي تختلف من مدينة لأخرى، بل أيضاً عن العملية الاجتماعية، والطبقات السياسية، والإنعكاسات على الشارع والآراء، التي باتت قاسماً مشتركاً بين الجميع وفي كل مكان. سيّرت بعض المدن أوضاعها عبر العديد من الخيارات المؤسساتية في أواخر العصر القديم المضطرب وأوائل العصور الكلاسيكية.

نظراً لأن «الفن» قد أُنتجَ لمهام محددة، فإن المشاركة العامة وفرت بيئة لعناصر جوهرية لفن النحت الكلاسيكي. الجدير بالذكر هنا، هو تغيّر نوعية الزبائن ـ حيث استمرت عملية إنتاج فن النحت للزبائن الأثرياء لاستخدامها كشواهد للقبور وهبات للآلهة، ولكن أصبحت *المدينة* هي الزبون الأهم، حيث انتشرت السمسرة بالتماثيل الدينية والتذكارية على نطاق واسع. وفي نفس السياق، تعامل الفن مع طائفة واسعة من المواضيع والأفكار ـ ليس فقط مع الآلهة، بل مع المواضيع الأسطورية، والتاريخية، والفردية والعائلية. هناك نقلتان نوعيتان أساسيتان من حيث الأجساد والأسلوب، إحداها هي أن الفن الآن يرسم الرجال البالغين كما

يرسم الشباب، على الرغم من أن هذا يبدو بسيطاً وواضحاً، إلاّ أنه يغير العلاقة بين المُشاهد والفن بشكل كبير. في السابق، قدم الفن للمشاهد شيئاً سطحياً للمتعة ـ أما الآن، فتح الفن العلاقة لإبراز الهوية الذاتية لجميع الذكور البالغين. مما سمح للفن ألاّ يكون محصوراً بالذكور الجميلة فقط بل يتعداه إلى الذكور المسيسيين، كما حرر الذاتية الديناميكية التي ناقشناها سابقاً ـ يمكن استغلال الفن لتقديم أنماط مثالية عن المشاهد نفسه.

عند نزع الطبقات عن أهمية العلاقة المتجسدة في النحت الكلاسيكي، فسيكون نوع الجنس أول انقسام كبير لا مفر منه. كانت آلية النوع الكلاسيكية كامنة في النحت. تمّ تصوير الإناث وهن يتصرفن بعقلانية مع الرجال، والنساء والأطفال (مثل الزوجات، والأمهات، والأخوات، والبنات أو عشيقات الخدم). على الرغم من أن الرجال كثيراً ما يظهرون في مشهد عائلي، إلاّ أنهم ظهروا في كثير من الأحيان ناشطين في عالمٍ ذكوري آخر (مثل الرياضيين، أو الجنود أو المواطنين). بالنسبة للرجال والنساء، ارتبطت الشخصانية مع العديد من العلاقات ـ وكانت هذه تمثيلات مسبقة للمرأة، بينما كثيراً ما صُوّر الرجال إما يعملون من تلقاء أنفسهم أو في بيئة ذكورية محضة. من ناحية أخرى، فإن دلالات العُري تؤكد على هذا التباين. نادراً ما تظهر النساء عاريات في النحت لأن كشف جسد المرأة على الرجل يثير الرغبة الموجودة دائماً ويرفع من حساسية المشهد، ليس فقط للمرأة بل أيضاً للتماسك الاجتماعي الذي هي جزء منه. لذلك، دائماً ما تظهر النساء مكتسيات وغالباً ما يقمن بإشارات مهذبة تنم عن الحياء أو التحفظ أيضاً. وحتى أن هذا ينطبق على أول امرأة افتُرض أنها ظهرت عارية، افروديت من كنيدوس للنحات براكسيتيليز (الشكل 54)، هذا ببساطة يجعل الأمر واضحاً ـ حيث لم يكن عُريها اختيارياً، فهي تغطي جسدها عبثاً عن عين الرجل الذي يمكنه برغم ذلك اختراق جسدها من عدة جهات. ربما يكون هذا أفضل مثال على النظرة التي تضع الناظر أمام «احتمالات قصة قد تكون مختلفة» ـ مثل عاشق مغلوب على أمره، أو مثل غريب يتخبط في موقف خاص، أو مثل متلصص خفي[1]. في المقابل، كان يُفهم عُري الرجل على أنه جمال قاطع ومانح للسلطة.

(1) اوزبورن 2011، 209. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 54: افروديت من كنيدوس للنحات براكسيتيليز (الحقوق محفوظة لمتحف الآثار الكلاسيكية، كامبريدج).

كما أن الجسد كان إشارة على الطبقة الاجتماعية. وإشير إلى هذا بوضوح في علم دراسة أيقونات الذكور. بالنسبة لشواهد القبور القديمة المتأخرة،

في كثير من الأحيان، إنه العمل وليس المتعة الذي يحدد هوية المتوفى كشخص تنافس في ميادين الذكورية. كانت الألعاب الرياضية نشاطاً ناضجاً وحكراً على الأثرياء فقط على كل المستويات.... لم يكن وضع شجاعة الرياضي للعرض، فقط لإظهاره على أنه رجل يمكن لجسده العاري أن يتنافس مع الرجال الآخرين، بل كان لإظهاره على أنه من النخبة(1).

هذا حكماً ينطبق على الرياضيين المحترفين، الذين يحتاجون إلى ثروة خاصة لتمويل رحلاتهم الطويلة للمشاركة في الألعاب الهلينية على مستوى اليونان والرياضات المكلفة مثل الفروسية وسباق العربات. كما كانت المشاركة مسموحة في هذا الرياضات لمن ليسوا من النخبة، باعتبارهم مصادر أدبية أو للعثور على المعدات الرياضية مثل المكاشط داخل شواهد قبور غير مرئية، ومع هذا تبقى الدلالات على ثقافة الطبقة العليا طاغية ـ مثل العناية بالجسد لمن يمتلك الوقت والمال والطاقة لمتابعتها. حتى بعد منتصف القرن الخامس ق.م.، عندما

(1) اوزبورن بعد 1998، 29. (إشارة من الكاتب نفسه).

أصبح من الشائع إظهار الرجال على شواهد القبور كأفراد من العائلات، فالإشارة إلى دورهم كرياضيين كانت شائعة أيضاً ـ الإشارة اللافتة إلى شجاعة ايفروس على شاهدة قبره (الشكل 44) ترسخ مكانته في طبقته الاجتماعية. من ثمّ، عادةً ما تُظهر شواهد القبور الأخيرة هذه الرجال كشخصيات محورية في العائلة، كرب *الأُسرة* أو وريثه ـ وطبعاً، الأقرباء الهامشيين والعبيد ما كانوا ليحظوا بشواهد على قبورهم مهما كانت الظروف.

على الصعيد السياسي، عادةً ما ينحدر السياسيون والمفكرون من مركز بارز تاريخياً أو من عائلات ثرية. الحرب نفسها كانت مصدراً غنياً للتمييز الطبقي، لأن المعدات والخيول التي يستخدمها الجنود كانت غالية، حيث ينحدر سلاح الفرسان في العادة من أصول نخبوية ثرية. يقدم التمثيل البارز للفرسان في المواقع مثل المعركة مع الأمازون على جدارية بارثينون ادعاء حول دور هذه الطبقة بالدفاع عن أثينا، وإظهار الشاب ديكسيليوس الميتْ كفارس على شاهدة قبره يضعه في أعلى الهرم الاجتماعي. تدرجاً بالمستوى أكثر، كان سلاح المشاة (*الهوبليت*) المدجج بالسلاح هو قلب الجيوش اليونانية. كانت الخدمة العسكرية في سلاح المشاة إلزامية لكل من المواطنين والأجانب المقيمين، ومن لم يكونوا من المواطنين أو كانوا من أولئك الذين يفتقرون إلى الوسائل لتجهيز أنفسهم بالدروع، والسيوف، والرماح والتروس فقد خدموا بطريقة أخرى، كمساعدين مزودين بأسلحة خفيفة أو كبحارة على المجاديف الثلاثية. الخدمة البحرية كانت هامة للطبقات الدنيا بشكل خاص لمن لا يمتلكون من الأسلحة سوى سواعدهم، إذا جاز التعبير، ويعود الفضل في انتصارات أثينا الإستعمارية لسيطرتها على البحار. ومع ذلك، دائماً ما تُظهر تصويرات المقاتلين على أنهم من جنود الهوبليت، في محاولة لإقصاء المساعدين والبحارة. (الشكل 55). عندما يتم عرض رجال بعينهم، هذا يعني قطعاً انتمائهم إلى طبقة المواطنين الأصليين. والأهم من هذا وذاك، هي تلك الصور المنتشرة في كل مكان للمقاتلين في سلاح المشاة على أنهم طبقة المواطنين التي كانت وراء الانتصارات وإرساء الأمن في أثينا على وجه التحديد.



(أ)



(ب)

الشكل 55: مسلحون ـ سلاح الفرسان وسلاح المشاة (جنود الهوبليت). (أ) الركن الشمالي لجدارية بارثينون، الكتلة 42، بارثينون (الحقوق محفوظة لأمناء المتحف البريطاني). (ب) جدارية لصرح نيرد التذكاري (الحقوق محفوظة لأمناء المتحف البريطاني).

أجساد طموحة ـ أسلوب بمثابة خيال تنظيمي

وعليه تطور هدف المتعة الجمالية في الحقبة القديمة إلى أساس للمجتمع المتخيّل للمواطنة السياسية في الحقبة الكلاسيكية. إلى الآن الأمور جيدة ـ لكن يمكن للمرء تصور أجساد مصنفة بحسب جنسها وأجساد بحسب طبقتها بطرق متنوعة كثيرة. كيف نقرأ الجماليات في فن النحت الكلاسيكي ـ النكهة الخاصة للمثالية والطبيعية، والتحول في الأسلوب من تصويري جامد إلى أسلوب أكثر «حيوية» والذي يبدو أنه أعاد الحياة إلى فن النحت الكلاسيكي؟

الخطوة الأولى هي بفضح، أو على الأقل تأطير، فكرة الطبيعية. كما أشار غومبريتش[1]، الفن اليوناني متسم بالتقليد ـ بخلاف الفن في الشرق الأدنى ومصر حينها، فهو يدعي تقليده للطبيعة. وعلى كل حال، هذا لا يعني بالضرورة واقعية شبه تصويرية. المذهب الطبيعي في الفن اليوناني كان وهماً ظهر من خلال الأعراف التمثيلية، والأجساد التي تمّ تصويرها في النحت لم تتطابق مع أجساد الجماهير في الشارع. كافة فئات الأجساد لم تكن ممثلة ـ العجزة، والفقراء، والعبيد والأجانب قلما ظهروا إلاّ كإكسسوارات إضافية أو تكميلية للمواطنين أكثر من كونهم شعب قائم بحد ذاته. أما الفئة الممثلة فقد تمّ عرضها في أدوار ونشاطات اجتماعية ضيقة ـ على سبيل المثال، بخلاف لوحات المزهريات التي كانت أرخص بكثير وتتناسب مع شريحة أوسع من الفئات الاجتماعية، بالكاد نجد إشارة إلى النحت نعتمد عليها. وأخيراً، تمّ تصوير الجسد نفسه بطريقة مثالية. تضمن النموذج المثالي الفلسفي للجمال التناغم والحجم ـ في فن النحت «الطبيعي»، تمّ توجيه حجم الجسد ونسبه من خلال تشريعات رسمية للعلاقات بين الأجزاء (النحات بوليكليتوس الشهير، الذي من المفترض أنه ألف نصاً ـ مفقود الآن ـ عن نسب الجسد يتوافق مع رؤيته التشريعية، دورفوروس (اللوحة 7 أ). إنه عالم من الكمال المادي والاجتماعي ـ أين هم المتربصين، والمشوهين والمعقدين؟

(1) غومبريتش 1962. (إشارة من الكاتب نفسه).



اللوحة 7 أ: معرض الصور التاريخية، الجزء الثاني. دورفوروس تمثال (الرماح) (اليونان الكلاسيكية، القرن الخامس ق.م.) يستعرض نموذج تصويري لجمال الذكر المستمد من أفكار الحجم والتوازن من الممارسات على أسس طبقية (الحقوق محفوظة لمتحف الآثار الكلاسيكية، كامبريدج).

بالمثل، على الرغم من أننا خطونا ـ ليس تماماً ـ أبعد من إبتسامة *الكوروس* القديم في هذا العالم إلاّ أن التماثيل الكلاسيكية تبقى شاملة. على النقيض من الأسلوب الذي بسببه «على علاته» صارت لوحات الرومان سيئة السمعة أحياناً، تميل الوجوه الإغريقية الكلاسيكية لأن تكون منتظمة بشكل متناظر، ومنطوية على جمال تقليدي. مثل هذه الفردية التي لديهم غالباً لا تُمنح من خلال التباينات والتناقضات التي تميز الوجوه الحية بل من الملامح النمطية التي وسمت القيم المثالية التي يتحلى بها الفرد (لذلك، تماثيل سقراط، أسطورة البشاعة، تُظهر بشاعة تقليدية بلاغية). هي ليست الوجوه التي يمتلكها الناس ـ بل هي الوجوه التي كان على الفرد أن يتمتع بها، بما يتناسب مع شخصيته.

من ثمّ إن «الطبيعية» التشريحية لم تكن لترسم ما تراه العين بأمانة، لكن لسبب مختلف، وهو جذب المشاهد، وتمرير الإعتراف بالإستمرارية بين الأجساد الحقيقية مثل جسد المشاهد نفسه والأجساد المثالية المعروضة. هذا يوفر أرض حيادية بين التصويرية المطلقة التي تختزل التنوع إلى مجرد مقاربة مع الفئات العامة (إما أن يحدد المرء بالرمز الموجود على

أبواب حمامات الذكور أو ذلك الرمز على أبواب حمامات النساء) والوصفية المطلقة التي توفر مقارنة فردية بين التمثيل والشخص بعينه (مثل لوحة فوتوغرافية وبصمات الحمض النووي). بنفس الوقت، تعرض الصور الأجساد بواقعية كافية للمشاهدين تمكنهم من تحديد أنفسهم تقديرياً، ولكن مع واقعية تتكيف مع فئات البشر العامة المثالية أيضاً. الأمثلة الحديثة لمثل هذه الصور تميل إلى الحدوث داخل تشكيلنا الخاص للفن الواعظ. متجر العارضات، على سبيل المثال، يقدم للمشاهد أجساد مثالية بأوضاع عامة مع تغييب هوياتهم عمداً. مجلات الموضة الخاصة بالطبقة الوسطى، بالمثل، تستغل الصور لعرض نمط حياة تطمح له ـ تمّ اختيار النماذج والإعدادات بعناية فائقة لإظهار نوع من الواقعية الجذابة، ولكنها الصورة العامة المستهدفة بالكامل.

عبر تقديم الواقعية والتفاصيل من دون الهوية الفردية، فإن الصورة ستسمح هنا للمشاهد بإسقاط نفسه أو نفسها في عالم الصورة، غير أن فعل الإسقاط هو فعل مشروط ـ يمكن أن تكون الجسد المرسوم بكل ميزاته الجوهرية شريطة أن تتبنى القيم الجوهرية وتقوم بتطبيقها على نفسك. ربما يكون فعل تحديد الهوية الذاتية هذا هو مجرد لحظة اعتراف ـ كثيراً ما ينطوي أيضاً على أفعال مجسِمة تدفعك لحشر نفسك داخل ما هو مثالي، من خلال آليات جسمانية مثل التمرين، والنظام الغذائي، والملابس والزينة الشخصية. لعبت المنحوتات الكلاسيكية مثل الصور السياسية المساعدة، دور الأجساد الموجودة في أي مجلة عصرية أو مجلات الموضة، أكثر بكثير من الفن الراقي أو الأجساد المفصلة ذات الطابع الشخصي في فن التصوير الحديث، حيث وفرت لنا أجساداً طموحة، أجساداً جذبت المشاهد وأجازت له عرض نفسه في نظام مثالي. الذكور الذين يقاتلون القنطور في جدارية بارثينون قد يمثلون روح أي مواطن ذكر، بشرط أن يوافق هذا المواطن الذكر على أن ما صنع المواطن الأثيني هو الميزات الفريدة المختزلة بداخله.

هذا التفسير ـ إن الفن الكلاسيكي يقدم إنساناً نقياً شبه كوني ليكون بمثابة هدف سياسي طموح ـ يتجه تماماً إلى عنونة بعض من ميزاته الأكثر بروزاً. الأولى تكمن في تبلده التام، وافتقاره الواضح للإمتيازات، وعرضه الواضح لبشر لمجرد أنهم بشر. نحن نعرف أن الفوارق الاجتماعية في اليونان القديمة ـ أغنياء وفقراء، ومواطنين وأجانب، من أصول يونانية وغير يونانية، وعبيد وأحرار ـ يمكن أن يكون تطبيقها مفصلياً وحاسماً. ولكن مثل هذه الفوارق،

بعيداً عن نوع الجنس، نادراً ما تكون ظاهرة للعيان في التماثيل[1]. لماذا؟ جزئياً، لأنهم متخيّلون ـ ولا حاجة للإشارة بصرياً إلى أن جنود المشاة ينتمون إلى طبقة الأحرار، لأنهم عملياً وواقعياً بحكم التعريف هم كذلك. وفي جزئية أخرى، فقد تمّ التأكيد على أن الفوارق ليست متصلة بأي حالة أخلاقية بعينها ـ كافة الرجال، مواطنون وأجانب، يمكنهم التطلع إلى النماذج المثالية المعروضة في التماثيل، وعندها لا ضرورة للتمييز بينهم بصرياً. ربما هنا تكمن أهمية التعري كموضة ـ حتى وهي تدعي عرضها لجسد الذكر الجميل المتحرر من عبأ الفوارق في الملابس، وفي نفس الوقت هي عالمية وشرط سهل التنفيذ ومرتبطة بشكل قوي مع المقام الخاص للذكر النخبوي. ينطبق نفس منطق الطموح هذا على نوعية جسد الذكر نفسه. يعكس الجمال الجسماني في المبدأ الكلاسيكي، رعاية حذرة ويقظة للتمرين، والتوازن والإعتدال، ونشاطات تنطوي على فضائل أخلاقية. ويفترض الجسد المكتمل المنحوت، أنه يمثل الجانب الجامع لكافة أجساد الذكور، ويُظهر أيضاً ثمرة الرعاية والعناية بالذات التي يمكن أن يحققها القلة من البشر. كنا قد ذكرنا سابقاً الجوانب الطبقية في الألعاب الرياضية والمشاركة في القاعات الرياضية. من الجدير بالذكر أيضاً أن الجسد في فن النحت لم يميز بالعمل ـ لا خشونة على الجلد، لا عضلات متضخمة أو تشوهات مهنية، لا خمول بسبب مهنة حضرية، لا أثر لندوب نتيجة الكد والتعب، أو نتيجة لحادث أو سوء حظ. حتى أنه يموت جميلاً!

نجدُ أن القوة السياسية في فن النحت الكلاسيكي، كانت بشكل قاطع وواضح غير مسيسة. لم تكن متحالفة مع نظام فئوي ضيق أو مع الفوارق الطبقية الإقصائية ـ ولكن هذا يعني ببساطة أن استغلالها للفوارق الاجتماعية لم يكن حاداً وطبقياً بل كان بارعاً ومشروطاً. فقد استمدت قوتها من التأكيد على الطابع الكوني للجسد والذي أظهر ببساطة ماهية الجسد بشكل حقيقي ـ هذا التأكيد كان مصحوباً بالصمت عن أنواع أخرى من الأجساد التي يواجهها المرء يومياً، واعتمدت على اختلاف المستويات بين الأجساد التي ربما كانت ستكون موضوعاً للنحت ولكنها لم تكن. وعليه فإن الجسد خلق طبقة غير مستقرة والتي تعتبر شريحة واسعة من البشر أنها تنتمي إليها، بطريقة أو بأخرى، ليس لأنهم يمتلكون حقاً أجساداً كتلك المنحوتة بل لأنهم ـ ربما ـ قادرين على امتلاكها، أقله في الجوهر. في سياق هذه النوعية المرنة والطموحة، تناسب النحت مع الطبيعة المحددة للظلم وعدم المساواة داخل العالم

(1) اوزبورن 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

الكلاسيكي، وتركيبته الطبقية المتطابقة والمتماسكة ومع الإفتقار إلى الاختلافات المنهجية الجامدة والإقصائية. بالنسبة للنساء، فقد وفر لهن مثالاً أعلى إيجابياً يطمحن إليه ومنحهن القوة ولكن أبقاهن حبيسات *المنزل*. أما بالنسبة للرجال، فقد حدد النموذج الإقليمي على أنه عالمي، ولكن بطريقة تجيز للرجال إمكانية التطلع إليه حتى وإن كان القلة فقط من يمكنهم تحقيقه. خلال هذه العملية، قام النحت بتوفير معيار ديمقراطي «موضوعي» من أجل شرعنة أولئك الرجال الذين ارتقوا إلى هذا المثال الأعلى.

نجدُ في هذا قواسم مشتركة كثيرة مع مفهوم بتلر عن المجتمع الغربي الحديث للنموذج الأعلى التنظيمي[1]، الذي ناقشناه بإقتضاب في الفصل الثاني. بالنسبة لبتلر، النوع في أوروبا وأميركا تمّ إنتاجهما من خلال تصرفات البشر، عبر الطريقة التي حاولوا بها وارتقوا من خلالها إلى أنواع خاصة من المعايير (التي لم تكن يوماً سهلة المنال تماماً)[2] للذكورة والأنوثة. على سبيل المثال، كيف يجلس المرء (يضم رجليه أو يباعدهما)، ماذا يرتدي المرء (تنورة أو بنطال)، الشعر (طويل أم قصير) أو كيف يتصرفون (بطريقة عدائية أو سلبية) كل هذا ساعد على إنتاج شكل من أشكال النوع. ونحن اليوم محاطون بالصور من كافة أنواع الأجساد المختلفة، حيث نال الكثير منها الثناء لكونها نحيلة أو مفتولة العضلات أو شُجبت لكونها سمينة ـ ساعدت هذه الصور على إنتاج نماذجنا التنظيمية لما يجب أن يكون عليه الجسد. مثل هذه الصور الإعلامية عن الأجساد «الجيدة» والأجساد «السيئة»، قدم النحت الكلاسيكي مثالاً حول نوعية الممارسات التي يمكن التطلع إليها، حتى وإن لم تُنجز أبداً. هذا بدوره ساعد على تأكيد فكرة أن التماثيل تصوّر الشكل المثالي لملابس الذكور والإناث، والسلوك والتصرفات. حقيقة أن معظم التماثيل، غير تماثيل هيرما، تمت مواجهتها بمواقف خاصة أُضيفت إلى هذا. كانت مرتبطة بالخلود بشكل خاص متمثلةً بالمعابد، والمقامات المقدسة والمقابر حيث أن هذه الأجساد التي تمددت أبعد من محيط الزمن والنشاطات البشرية كانت ملائمة للعرض.

المَكَانيِّة ـ تماثيل هيرما والعضو الذكري السلطوي المنتصب

ربما يساعدنا هذا النقاش على فهم واحد من أكثر الجوانب في فن النحت الكلاسيكي

---

(1) بتلر 1993، 1؛ قارن، هاريس 2005، 41 ـ 42. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) بتلر 1990، 176. (إشارة من الكاتب نفسه).

فضولاً والأقل تعرضاً للنقاش في كثير من الأحيان، تماثيل هيرما ـ الأعمدة العادية صنعت إنسان من خلال إضافة رأس لتماثيل هيرما وعضو ذكري منتصب فقط (الشكل 56)[1]. تماثيل هيرما هي استثنائية بمنحنين. الأول، أنها تُظهر الرجال بأعضاء ذكرية منتصبة. ظهر الذكور بأعضائهم المنتصبة في أماكن مختلفة وفقط في حالاتٍ يهتاج فيها الرجال جنسياً ـ عادةً تكون شهوانية في لحظات ديونيسية[2] (الشكل 51 ت). رُسم العضو الذكري المنتصب بشكل كوميدي، ومبالغ فيه، وغريب. تماثيل هيرما مختلفة. حيث الرؤوس ساكنة، وتصور جمالاً معيارياً لذكر ناضج، وملتحٍ والوقار في وجهه كإله هام ينتظرُ الصلوات والإبتهالات ويراقب الأشياء بعين هادئة ورحيمة. إذاً، لماذا يحتاجون الإنتصاب للقيام بهذا؟



(أ) (ب)

الشكل 56: تماثيل هيرما. (أ) تمثال هيرما من الرخام من سيفنوس، أواخر العصر القديم (صورة من المتحف الوطني للآثار، اثينا، الحقوق محفوظة لوزارة التعليم اليونانية للديانات، والثقافة والألعاب الرياضية/ صندوق الإيرادات الأثرية). (ب) تمثال هيرما على مزهرية حمراء (متحف الأرميتاج، سانت بطرسبورغ، صورة حقوقها محفوظة لمتحف الأرميتاج. صورها فلاديمير تيربنين، ليونارد كيفيتش، يوري مولدوكوفيتش).

(1) اوزبورن 1985؛ كوين 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) نسبة إلى الإله ديونيسوس. (المترجم).

ثانياً، عادة ما توضع تماثيل أخرى للآلهة والآلهات في أماكنها «الرسمية» ـ داخل المعابد، والمقامات المقدسة، أو المزارات أو الصروح التذكارية العامة. بخلاف تماثيل هيرما، التي كانت منتشرة في كل مكان. وهذا موثق في الشروحات الأدبية، وعلم الآثار ولوحات هيرما المنتشرة كمناظر مرسومة على المزهريات (الشكل 56). وُضعت هذه التماثيل على طول الطرقات بين البلدات، وعند تقاطعات الطرق وفي الأسواق، وبجانب مداخل البيوت الخاصة، حيث كانت تشير إلى الفرق بين البيت والمدينة. ووضعت آلهة أخرى في أماكن ـ مخفيّة. في المقابل، تماثيل هيرما شاهدت كل رحلة، فكان من الإستحالة بمكان عدم ملاحظتها، بالإضافة إلى أنهم تمتعوا بغطاء تأميني حفاظاً على سلامتهم.

هيرما كان إله المكان، وإله التحولات، وراعي الأموات وفيه شيءٌ من الخداع ـ وكبقية تماثيل الآلهة، استقبل هيرما الصلوات وحفلات إراقة الخمور. من المهم ألا يكون إهمال دور الديانات الحقيقة لهيرما نابعاً من افتراض غير مسوغ، يقول بأن الرغبة الجنسية لا يمكن أن تكون طقساً دينياً. ولكن تماثيل هيرما هي أيضاً امتداد منطقي، إلى أقصى حد تقريباً، للنقاش الذي عرجنا عليه سابقاً. فهي تقدم جسد الذكر المعتدل المُصفى إلى مكنوناته الجوهرية القصوى: الرأس والأعضاء الجنسية. هذا هو السبب في اعتبارها في كثير من الأحيان كشكل من أشكال الديمقراطية، وردة فعل على *الكوروي* الارستقراطي. على ضوء الخلاصة السابقة، فهي أقرب إلى النهاية التصويرية لخط الطيف ـ على الرغم من أنها لا زالت تستبعد المرأة، والعجزة وكبار السن، والشباب الأمرد، فإنها تختزل الهوية الفئوية تقريباً إلى مجرد قائمة موافق/غير موافق. في نفس الوقت، «كان يُنظر إلى هيرما على أنه يمثل المُشاهد الذكر مع نفسه»[1]. عرض هيرما الرغبة الجنسية كأساس وكحقيقة إيجابية اجتماعياً ـ «يمثل عضو هيرما الذكري المنتصب قوة المواطن، ليس بالمعنى العنيف، بل بمضامين الفحولة، والسلطة والنضج ـ وبشكل أساسي، التوليد الناجح لجسد المواطن الديمقراطي»[2]. هذه هي المعاني التي تحدد شكل العضو الذكري المنتصب كقوة لتجنب التأثيرات الشريرة، وكإشارة على الإزدهار ودرء سوء الطالع.

علاوة على ذلك، عرض الصور يُعتبر عنصر أساسي في خلق مساحات من الدلالات، وفي

(1) اوزبورن 1985، 54. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) كوين 2007، 90. (إشارة من الكاتب نفسه).

جعل الأماكن مأهولة. كانت تماثيل هيرما منتشرة في كل مكان ـ أثينا والأرياف المحيطة بها، وأصبحت عملياً شبكة من الأماكن المرتبطة بهيرما. يحفزنا هذا على مقارنة هيرما مع الرموز الجسمانية التي تختصر كافة الأنظمة العقائدية في أزمنة وأماكن أخرى. في كثير من العصور الوسطى والمسيحية المعاصرة، كان الصليب أو المسيح مصلوباً منتشر بشكل مؤثر في كل مكان، مشكلاً كل أو معظم النشاط الاجتماعي الذي يجري تحت رعاية السيد المسيح، المتجسد المصلوب، ومبيناً المفارقة الصميمية لإنقسام الجسد ـ الروح. يفكر المرء في الأوقات المعاصرة، في أهمية الرؤيا كقوة موجهة للمراقبة والمعاقبة في تحليل فوكو عن السلطة الحية (بانوبتيكون) (قارن، الفصل السابع) ـ النسخة الحديثة عن هذا، هي التغطية التلفزيونية المغلقة، التي قلبت العلاقة رأساً على عقب وجعلت من جسد المواطن المُراقب رمزاً منتشراً ومؤثراً. تماثيل هيرما أيضاً، كانت صوراً استحوذت على عابر السبيل، مخضعةً الحركة والتصرفات لعين الإله الساهرة، ووضحت الأسس الربانية لجسد المواطن الجمعي. فهي قد قدمت العضو الذكري السلطوي المنتصب.

تاريخ الجسد الكلاسيكي المتأخر

السياسة والجسد ـ تصدير الجسد الكلاسيكي

وفرت المستعمرات اليونانية ما وراء البحار والتجارة رؤية مباشرة وتكميلية عن مدى ارتباط السياسة بالجسد. هذه هي القضية بعينها عندما ننظر إلى أي مدى شملت التعاملات التجارية بين اليونان والعالم الآخر مواد مرتبطة بالجسد ـ العطور والزيوت في أوانٍ صغيرة، والخمر وأدوات الشراب، والمكاشط والمرايا ومواد أخرى للعناية الشخصية، إضافة إلى تصويرات الجسد على القدور، والمرايا والتماثيل. لو أن هذه المواد وجدت طريقها إلى بيوت وقبور غير اليونانيين، هل سيكون فهم الإغريق للجسد بنفس الطريقة؟

اختلف التعامل مع الإستعمار جذرياً في العقد الماضي. كانت النظرة التقليدية على الصعيدين الشعبي والأكاديمي ساذجة نسبياً ـ في المواجهة الاستعمارية، الأمور من المركز كانت أفضل (لذا كان الفن الإغريقي أفضل من الفن الهلينستي المحلي، والتكنولوجيا والمؤسسات الأوروبية كانت أفضل من مثيلاتها في أميركا الأم، وهكذا دواليك). ولذلك، في الحالات التي تمّ فيها تبني أعراف الأحزاب المدنية، لا داعي للإشارة متى وأين لم يتم تبنيها، كان ذلك إما لأن السكان الأصليين كانوا بعيدين جداً أو لأنهم كانوا برابرة متمردين ومتخلفين

عن مواكبة مسيرة الحضارة والتقدم. التغيير الكبير الذي حصل في هذا المشهد تمت معرفته بشكل عام تحت ما يسمى نظرية ما بعد الكولنيالية أو ما بعد الحقبة الإستعمارية[1]. وهي عقيدة أساسية ومفتاحية بحيث لا يمكننا رؤية المواجهة الإستعمارية فقط من حيث فصل هويات المستعمر والمُسْتَعمر، مع حتمية سيطرة الأول على الأخير. في حين أن الإستعمار يتضمن عملية معقدة حيث يكون فيها الكثير من الناس في موقف المراقب، يوازنون بين الإلتزامات المختلفة وأحقية الهوية الوطنية، ويعملون على أنظمة لخلق تسوية قابلة للحياة بينهم. تمت الإستفادة من هذا البحث على أفضل وجه في حوض البحر الأبيض المتوسط، وذلك من أجل هدم الروايات «الرومانية»، التي نظروا إليها ببساطة على أنها تنفيذ لمخطط الإدارة العسكرية العقلانية المصمم في روما[2]. كما ظهر أيضاً هيئة عمل لإدارة العلاقات بين اليونانيين والفينيقيين والشعوب الأصلية[3].

الجسد الاتروسكاني[4]

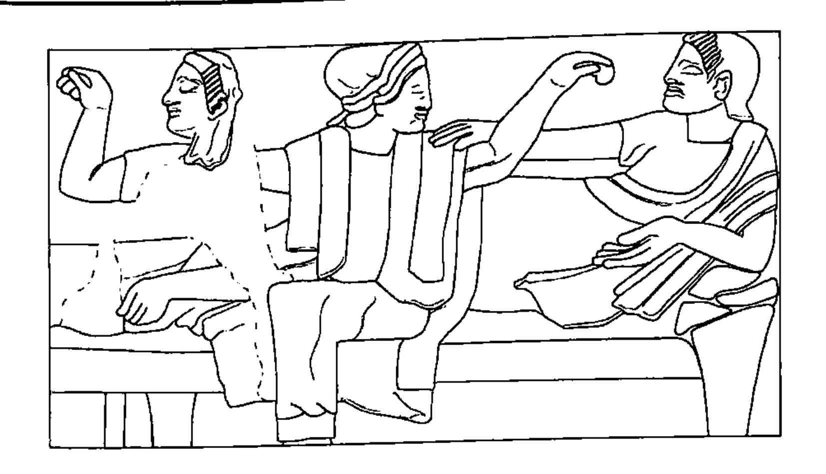
كان الاتروسكان شعباً مزدهراً، وكثيف السكان. كانوا يعيشون في غرب وسط إيطاليا وقد تنافسوا مع الإغريق للسيطرة على المياه الدافئة (وسط البحر الأبيض المتوسط) وتبادلوا التجارة معهم على نطاق واسع[5]. على سبيل المثال، بسبب شغف الاتروسكان باستخدام المزهريات الحمراء الأثينية كحوائج للقبور، فقد عُثر على المزيد من هذه القدور في اتروريا أكثر منها في أثينا نفسها! تلقف الاتروسكان الأدوات والأفكار اليونانية بشغف ـ ما عدا الفخار، كما تأثر فن النحت الاتروسكاني منذ مطلع القرن السادس بالفن الإغريقي كثيراً، من حيث تركيزه على الجسد وأسلوبه المثالي الطبيعي على حد السواء. تقليدياً، تمّ توضيح هذا للبرابرة[6] على أنه ببساطة انتشار طبيعي للمنتجات والأفكار الحضارية. ومع ذلك، يبقى هناك أدلة معتبرة تناقض هذا. كان الاتروسكان عناصر فاعلة في استنباط مصلحتهم من الممارسات الجسدية الإغريقية. امتلكوا جسداً محدداً بدقة يتميز عن عالم الجسد الكلاسيكي[7]. على

(1) باهباه 1994؛ غوسدن 2004؛ موور ـ غيلبرت 1997؛ فان دوميلين 2006؛ 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) ميليت 1992؛ وبستر 2001؛ وولف 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) فان دوميلين 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).
(4) في هذا نحن نعتمد كثيراً على العمل الذي انجزه سايمون شتودارت (إشارة من الكاتب نفسه).
(5) ايزت 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).
(6) بوردمان 1978؛ 1985. (إشارة من الكاتب نفسه).
(7) شتودارت 2009. (إشارة من الكاتب نفسه).

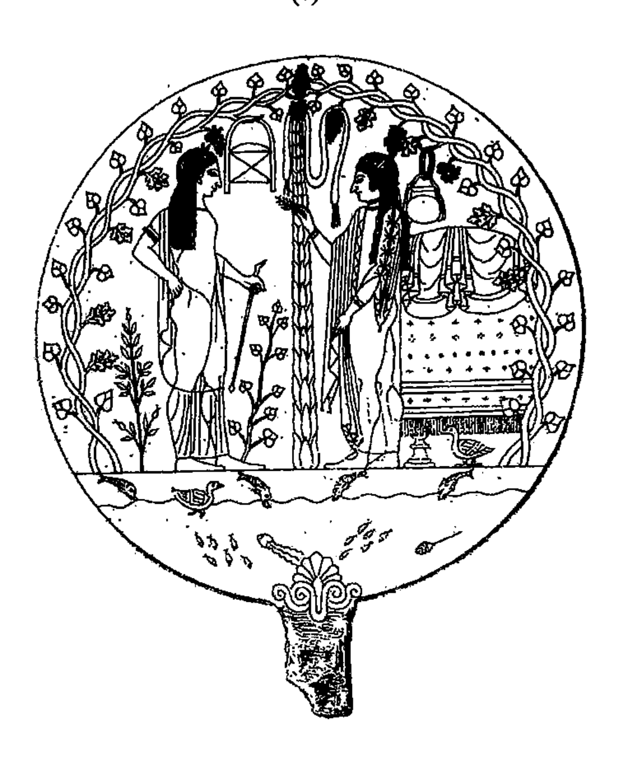
سبيل المثال، المرايا المحمولة باليد هي اكتشاف أثري شائع جداً في المدافن الاتروسكانية منذ أواخر العصر القديم وأوائل العصور الكلاسيكية - لم تتيح فقط للبشر، خاصة النساء، برؤية أنفسهم، بل كثيراً ما كانت تحتوي على منحوتات لمناظر أسطورية أو من الحياة اليومية. بالأساس المرايا إغريقية المنشأ والكثير من المناظر المنحوتة على مرايا الاتروسكان توازي تلك المنحوتة على مثيلاتها اليونانية، ولكنها بسرعة أخذت أشكالاً مختلفة وتمّ إيداعها بطرق مختلفة إلى حد كبير (كحوائج للقبور على سبيل المثال، فضلاً عن استخدامها في المقامات المقدسة)[1]. مع أن الاتروسكان استوردوا أعداد ضخمة من أواني الشراب والطعام الفخارية، إلاّ أنهم كيّفوا مستورداتهم مع عاداتهم وتقاليدهم المعيشية الأصلية. بخلاف اليونانيين، كان الاتروسكان يأكلون في حفلات تضم الجنسين، هذا قد يعطي إنطباعاً لضيقي الأفق من اليونانيين والرومان عن تساهل المرأة الاتروسكانية (الشكل 57). على الرغم من وجود مشاهد للميادين الرياضية تذكرنا بالميادين اليونانية، إلاّ أن تعري الذكور في الفن الاتروسكاني كان أقل بكثير من الفن الإغريقي. برغم أن الاتروسكان ثمنوا عالياً المزهريات الأثينية التي تحتوي على مناظر قوية من الجنس والعنف، إلاّ أن الفن الاتروسكاني تعرض بشكل بسيط جداً لمواضيع المثلية الجنسية التي تظهر في بعض الأعمال الفنية الإغريقية، ما يوحي بالاختلاف في الممارسات الجنسية. مع العلم أن الاتروسكان كانوا يهتمون ببواطن الجسد أكثر من اليونانيين، وامتلكوا سمعة عالمية بوجود عرافين يمكنهم التنبؤ بالمستقبل استناداً إلى أعضاء الحيوانات الداخلية، وربما أحياناً الأعضاء البشرية[2]. كما تشير هذه الأمثلة، فإن عالم الجسد الإغريقي لم يكن كحزمة كاملة متكاملة - بينما اختار الاتروسكان مواد محددة من الثقافة المادية ومن الأفكار بحسب المقتضيات وكيّفوها مع أسلوب حياتهم ونظرتهم للجسد.

(1) ايزت 2007، 212. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) بونفاتي 1986. (إشارة من الكاتب نفسه).



(أ)



(ب)

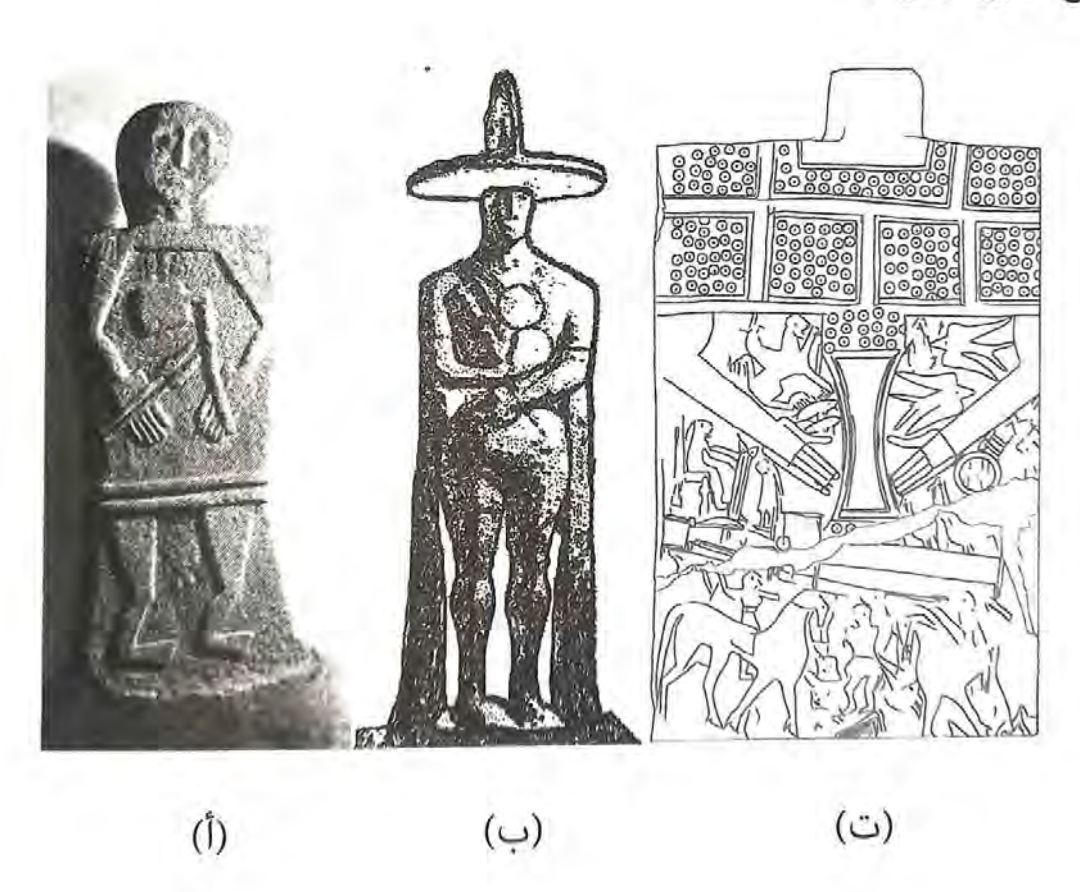
الشكل 57: مصور للجسد من الحضارة الاتروسكانية. (أ) رجال ونساء يأكلون، جدارية توسكانية (المتحف البريطاني، رسمتها فيكي هيرينغ). (ب) نساء في «مشهد خلع الملابس»، مرآة محفورة من البرونز، ايزيت 2007، الشكل 2.7، صورة بتصريح من فيديا ايزت).

الصروح التذكارية لجسد الإنسان في وسط حوض البحر الأبيض المتوسط

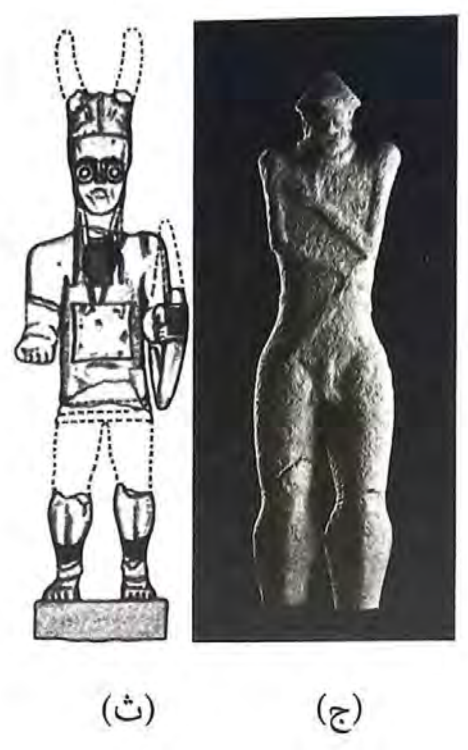
أحد العناصر المميزة في اليونان الكلاسيكية كان جسد الإنسان في تماثيل تذكارية. كيف نجح هذا في مواجهة ما وراء البحار؟

الجواب ـ تمّ مزجها عمداً، كما تُظهر الصور في (الشكل 58) (جميها من تخوم العالم

الإغريقي). التماثيل التذكارية كانت شائعة تماماً حول وسط البحر الأبيض المتوسط في الفترة بين 800 و300 ق.م. (الشكل 59)، لكن هذه التماثيل تأخذ مجموعة واسعة من الأشكال. أسلوب النحت الإغريقي «الطبيعي» استخدم الأبعاد الثلاثة لعرض شعوب مكتملة مع مجموعة من الخصائص التشريحية. الشعوب التي تبنت هذا بحماس كبير كانوا من الكامباني في جنوب إيطاليا والاتروسكان في وسط إيطاليا. لم تفاجئنا الشعوب الأولى بهذا، لأنهم كانوا يعيشون في مناطق مكتظة بالسكان مع خليط عرقي متعدد من المستعمرين الإغريق، والمستعمرين الاتروسكان والشعوب الإيطالية الأصلية. يُظهر فن النحت الاتروسكاني ريادة سريعة في آليات التصميم الجديدة، لكنها كانت تُستخدم لصناعة تماثيل تتناسب مع المواضيع والأساليب الاتروسكانية. كما نوهنا آنفاً، تعري الذكور كان نادراً جداً وإن اختيار المواضيع عادةً ما يكون أقل تركيزاً على جمال الذكر كما أنه يشمل بشكل خاص الآلهة والأوضاع الاتروسكانية.



(أ) (ب) (ت)



الشكل 58: منحوتات بشرية في محيط تخوم العالم الإغريقي. (أ) شاهدة قبر لونغيانا، ليغوريا، شمال إيطاليا (صورة ـ غرازيوسي 1974 ـ الشكل 138). (ب) «محارب» من كابسترانو، شرق وسط إيطاليا (رسم ـ روب). (ت) شاهدة دونيان، بوغليا، جنوب شرق إيطاليا (رسمتها فيكي هيرنغ). (ث) مونت براما، سردينيا (رسمتها فيكي هيرنغ بعد ترونشيتي 2005 ـ الشكل 18) (ج) هيرشلاندن، ألمانيا (الحقوق محفوظة ب. فرانكشتاين وهــ زويتش، متحف ويرتمبيرغ الوطني، شتوتغارت).



الشكل 59: وسط حوض البحر البيض المتوسط والمناطق المحيطة به، يُبين مواقع تقاليد فن النحت المُشار إليها في النص.

في أماكن أخرى من وسط وجنوب إيطاليا، كان استيعاب وامتصاص مثل هذه التقاليد محدوداً. وفي مناطق أخرى عديدة، تمسكت الشعوب بتقاليد الصروح التذكارية المسطحة الموروثة من عصور ما قبل التاريخ (الشكل 33، الفصل الرابع). ينطبق هذا على تقاليد شعوب ليغوريا لونيغيانا في تمسكهم بالصروح من العصر النحاسي والبرونزي المكتشفة في محيط منطقة لاسبزيا شمال غرب اوتروريا[1]. ربما كان النحاتون على تواصل مع الأفكار الإغريقية عن طريق الاتروسكان (في الواقع هناك صرح واحد من العصر الحديدي لونيغيانا يحمل نقوش اتروسكانية). أصبحت شواهد لونيغيانا في العصر الحديدي، وتحت تأثير تقاليد فن النحت الجديدة، أقل تصويرية عن عمد، مثلاً في تصوير تفاصيل أكثر عن الملابس ومواضع الجسد مثل الساقين (الشكل 58 أ). لكنهم حافظوا على أسلوبهم التقليدي بعرض الجسد كبلاطة مسطحة عوضاً عن الانتقال إلى النحت الدائري. إلى الشرق من الاتروسكان، على ضفاف الادرياتيكي وسط إيطاليا-بين قبائل البيسنتس، يبدو من الواضح أن مجموعة من الناس صنعت تمثال المحارب كابسترانو (الشكل 58 ب) على خلفية تبنيها فكرة النحت ثلاثي الأبعاد، لكنهم تخلوا عن فكرة التعري الأسطوري، وتركوه في زيه المحلي مع غطاء للرأس شبيه بقبعة رعاة البقر، واستخدموا أبعاد الجسد بطريقة غريبة تماماً عن المقاييس اليونانية. الحالة الأكثر إثارة هي حالة الدونيان، في بوغليا على الساحل الادرياتيكي، في هذه المنطقة ظهرت تقاليد مزدهرة لشواهد قبور مجسمة من القرنين الخامس والسادس ق.م. (الشكل 58 ت) والتي تُظهر صوراً لرجال ونساء تضمنت زينة خارجية أنيقة تصور الملابس، وطريقة تصفيف الشعر، والأسلحة ومناظر داخلية منمنمة[2]. لم تكن قبائل الدونيان بعيدة عن المستعمرات اليونانية في تارانتو وميتابونتو، كان التجار الإغريق يبحرون في البحر الادرياتيكي، وكانت قبائل الدونيان على تواصل دائم مع اليونانيين والاتروسكان من القرن السادس ق.م.. ومع ذلك، يبدو أنهم ظلوا مستقلين صامدين في وجه أي موجة تأثير من اللمسة الجمالية الإغريقية (مثلاً، حافظوا على الأساليب المحلية في صناعة الفخار الهندسي). كما لا تشير تصويرات جسد الإنسان عندهم بتاتاً إلى أي معرفة بالتقاليد اليونانية، واستمروا بإظاهر الجسد بحسب تقاليدهم المحلية بشكل كامل وعرضه كبلاطة توفر مظهراً خارجياً للعرض التصويري.

أبعد من ذلك، في سردينيا، يبدو أن هناك تطورات مشابهة لتلك التي جرت في اترورِيا.

(1) آمبروتسي 1972. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) نافا 1988. (إشارة من الكاتب نفسه).

تبنى السكان المحليون المفهوم الأساسي لفن النحت في الشكل الدائري لصناعة تماثيل تذكارية في مونتي براما مستوحاة من الفينيقيين واليونانيين، ولكن كانت المنحوتات أساساً عبارة عن صورة من الحجارة الضخمة لجسد الإنسان كما ظهرت في التقاليد المحلية من خلال التماثيل البرونزية الصغيرة (الشكل 58 ث)[1]. إلى الشمال من العالم الكلاسيكي، حافظت جماعات هالشتات[2] في أوائل العصر الحديدي على التقاليد المستقلة في تصوير الجسد على الفخار وعلى وسائل وأدوات أخرى، وكان هذا جلياً تماماً في الفن الصخري في العصر الحجري لجبال الألب في فالكامونيكا. ومع ذلك، شيد سكان هالشتات أحياناً تماثيلاً تذكارية أو شواهد للقبور، حيث تُظهر المكتشفات الأثرية في مواقع مثل هونبيرغ ومانشينغ أن جماعات هالشتات كانوا على إتصال مع التجار الإغريق عبر وادي الرون. فكانت النتيجة تمثال هيرشلاندن[3] (الشكل 58 ج)، الذي لا يعتبر سوى تمثال مسطح، له ذراعين ويحمل الأسلحة بوضعية تقليدية، حيث تمّ إعطاءه شكلاً ثلاثي الأبعاد لخلق تمثال هجين ممتلئ.

بالتالي، لم يكمل الجسد اليوناني رحلته دون تغيير. أينما حلّ، كان الجسد اليوناني يتعرض لإعادة صياغة ليلائم عوالم الجسد والعلاقات السياسية المحلية، متراوحاً بين التبني التام من خلال إعادة العمل على تهجين عناصر مختلفة وصولاً إلى الرفض التام، وهذا غير مفاجئ تماماً، فاهتمام إغريق ما وراء البحار كان منصباً على البيع أكثر منه على نشر الدعاية ـ كانت عقيدة النحت الكلاسيكي تستهدف المجتمع اليوناني نفسه أكثر من العالم الخارجي.

النذور[4]

تطرقنا إلى أجزاء الجسد النذرية في نقاشات سابقة ـ عادة ما تُصنع هذه التصويرات لأجزاء الجسد المتميزة، من الصلصال ويمكن أن نجدها أيضاً في الحجر، كانت تُقدم في المعابد والمقامات المقدسة أثناء الصلوات طلباً للشفاء. من القرن الرابع ق.م. فصاعداً، أصبحت شائعة بشكل متزايد على امتداد منطقة حوض البحر الأبيض المتوسط، ولها تاريخ معقد بشكل مدهش. ومع انتشار النذور في جميع أنحاء العالم اليوناني، وجيرانه وورثته،

(1) ترونشتي 2005؛ ترونشتي وفان دوملين 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) مدينة نمساوية صغيرة. (المترجم).

(3) هيرشلاندن، أو «محارب هيرشلاندن»، تمثال محارب عارٍ مع عضو ذكري منتصب مصنوع من الحجر الرملي. يُعتبر أقدم تمثال مجسم بالحجم الطبيعي في العصر الحديدي في شمال سلسلة جبال الألب. (المترجم).

(4) نستند في هذا على كتاب جيسكا هيوز (مثلًا، هيوز 2008). (إشارة من الكاتب نفسه).

تعرضت للتغيير بطريقة عكست اهتمام ومعتقدات الناس الذين يستخدمونها. في اوتروريا، على سبيل المثال، تتضمن تركيبات النذور على الكثير من الأعضاء الداخلية أكثر من تلك الموجودة في المناطق اليونانية، يعود هذا لاهتمام الاتروسكان الطويل بقراءة الحظ من خلال التضحية بالأعضاء، وهو ما يدل على أن الاتروسكان كانوا متآلفين ومهتمين بالأعضاء الداخلية. في بلاد الغال الرومانية، جاءت ممارسة طقوس تكريس النذور مع الرومان، الذين أخذوا الطقوس بدورهم من اليونانيين. في وسط بلاد الغال، اعتنوا بشكل خاص بالرؤوس، التي ربما تكون مرتبطة بالتقاليد العريقة في صيد وقطع الرؤوس وعبادتها. وعلى الجانب الآخر، في بعض مناطق شرق البحر الأبيض المتوسط، وخاصة في ليديا وفيرجيا، تم تصوير أجزاء الجسد مثل العيون، والأذرع، والساقين، والأثداء والعضو الذكري، التي من الواضح أنها انبثقت من النذورية، وتمّ نحتها على شاهدة حجرية كبيرة منقوشة بالصلوات، واعترافات بالخطايا بالإضافة إلى شرح يبين كيف تمّ التكفير عن هذه الخطايا. هذه «الشواهد التشفعية» أعادة صياغة صورة أجزاء الجسد من التقاليد النذورية بطرق مستنبطة من الحوارات اللاهوتية المعقدة التي كانت تجري في شرق البحر الأبيض المتوسط في القرنين الأخيرين قبل الميلاد ـ حركة هياج لاهوتية تضمنت إعادة صياغة للعديد من الديانات القديمة، معبدةً بذلك الأرضية لميلاد السيد المسيح.

إلى أي مدى نجح الجسد اليوناني في رحلته؟

كما تبين هذه الأمثلة الثلاثة، فإن الأفكار والممارسات اليونانية حول الجسد شقت طريقها بالفعل إلى الشعوب خارج العالم اليوناني. ومع ذلك، حتى عندما عاش أولئك المتلقيين في محيط تخوم العالم الإستعماري اليوناني، أو بشكل مباشر داخل الإمبراطورية الرومانية، فإن العملية لم تكن إجازة للثقافة والفن الراقي الذي يلقي بظلاله حكماً على طرق أقل من المرغوب فيها معيشياً، كانت دائماً عملية سياسية ـ لكن ما يهم أنها كانت سياسة محلية. اشترت قبائل بلاد الغال في جنوب فرنسا النبيذ والفخار من اليونانيين في مارسيليا، ولكنهم استخدموها بما يتناسب مع طريقتهم في الولائم السياسية[1]. كان لدى نخبة الاتروسكان استيعاب شامل للأدوات التي تخص الجسد اليوناني، بما فيها الطرق الجديدة في زخرفة أجسادهم، والتنافس الرياضي، وتمثيل الجسد. مما لا شك فيه أن هذا قد غيّر طريقة حياة

(1) ديتلر 2010. (إشارة من الكاتب نفسه).

الاتروسكان ـ ولكن قبولهم له لم يكن خالياً من النقد، كما لم يحولهم إلى يونانيين في الكثير من الآفاق الجوهرية. بالمثل، تمّ تبني آليات فن النحت الإغريقي في بعض المناطق، ورفضها في مناطق ثانية، وانصهرت في تقاليد تصويرية قديمة في مناطق أخرى. طريقة استقبال النذور واستخدامها اعتمد على ما يبدو في جزء كبير منه على مواقف مسبقة تجاه الجسد.

لا بدّ من التساؤل عما يشير إليه هذا في العلاقة مع الجسد، والأسلوب والسياسة. إذا ما أمكن تبني عناصر محددة في الأسلوب والأيقونات تدريجياً وتكييفها بطرق أخرى تمكنهم من ممارسة السياسة، هل هذا يقوض نقاشنا السابق حول الموائمة اللصيقة بين الحياة السياسية وجماليات الجسد؟ ليس بالضرورة ـ في الواقع، إن الثقافة تتمتع بعلاقات وظيفية ذاتية لكن هذا لا يعني أنها مغلقة بإحكام، وكونها قادرة على تبني عناصر من خارجها لا يعني أن العلاقات الداخلية غير قائمة. تطعيم ممارسة ما في بيئة جديدة كثيراً ما يعيد تعريفها. من هنا، أي أسلوب أو ممارسة تتناسب بشكل متماسك مع بنية سياسة اليونان الثقافية ربما كانت تعني شيئا مختلفاً تماماً عندما قرر نحات في وسط إيطاليا، سردينيا، أو على ضفاف نهر الدانوب المحاولة وجلس/جلست لصنع تمثال تقليدي.

الخاتمة ـ الجسد والسياسة

عندما اجتمعت عائلة ايفروس المحزونة حول قبره في كيراميكوس، خارج أسوار البوابة الرئيسية لأثينا، لإراقة الخمر، وإنشاد أغاني الرثاء ولتمييز المكان بشاهدة قبر، كانوا يندبون كمواطنين أحرار. من المؤكد أن علاقة مثل هذه اللحظات من الحزن الخاص والرثاء محدودة مع العقيدة السياسية في الدولة ـ المدينة بأي طريقة مباشرة وغير ملائمة. فلا زالت المرثيات على شواهد القبور الكلاسيكية تحرك فينا مشاعر الشفقة.

ومع ذلك، بطريقة أو بأخرى، دائماً ما يكون الجسد مسيساً. لم يكن الجسد يوماً ما جمعياً ـ هو جسد من نوعية خاصة، يمتلك القدرة على امتلاك أنواع خاصة من الخبرات والدخول في علاقات اجتماعية خاصة، وعالم الجسد اليوناني الكلاسيكي كان غنياً بتعدده وتنوعه. لا مفرّ من أن الأجساد كانت مميزة بحسب الجنس والعمر. وللتبحر أبعد من هذا، يمكن لهذه الأجساد أن تُميز أو تُحجب سياسياً بناء على التفريق بين الناس ما بين مواطن يوناني أو أجنبي مقيم، أو أحرار أو عبيد، حيث يمكن تشكيلها بجهد قليل أو عن طريق صقلها في الصالات الرياضية. رأى الفلاسفة الجسد في مجموعة واسعة من الطرق،

منها كونه وعاء مؤقت للروح وخارطة للكيان السياسي. طقوس تطهير الجسد كانت محط اهتمام عميق للبعض ـ أما بالنسبة لآخرين، كان هذا محض هرطقات خرافية. والمراجعة الدقيقة للجمال تبادلت بالتناوب بين السخرية القاسية للمخلوقات البشعة، والأجساد المشوهة... يمكن فهم الأجساد والتعامل معها طبياً عن طريق مجموعة من النظريات، والعلاجات الطبيعية، والصلاة والسحر.

جسد ايفروس، الحيّ، اشترك في كل هذه الحوارات وأكثر. بعيداً عن النوع، الذي شكّل أساساً العلاقات الاجتماعية بين الرجال والنساء، فإن معظم هذه الحوارات لم يكن مبالغ فيها سياسياً. مع أن فوكو[1] قد ذكرنا بأن بعض أشكال القوة تزداد قوةً عندما تكون غير مرئية، وعندما تظهر لا لتفعل أي شيء أكثر من تصريح مختزل عن الجمال والنظام. لا شيء يجعل من السياسة أكثر وضوحاً سوى إغراقها في الجسد. ونحنُ على دراية فطرية بسياسة الجسد في حياتنا الخاصة. الإنقسامات المادية الكبيرة ـ السياسات «العرقية»، والنوع والميول الجنسية ـ كلها عالقة بعناد محبط. كما أن الإنقسامات الطبقية هي أيضاً متجسدة في عدة أشكال ـ العمل والملابس، والطعام والرياضة، وحتى في الإيماءة والخِلقة. لو أن الجسد هو محوري بالنسبة للسياسات المعاصرة، التي من المفترض أنها قامت على فرضية أن كل الأجساد متساوية، فلن يكون مفاجئاً بأن الجسد مسيس بشكل مبالغ فيه في سياقات أخرى. على سبيل المثال، كنا قد رأينا في الفصل الثالث أن أجساد العصر الحجري الوسيط كانت تمتلك شيئاً من السلاسة في سياسات مجتمع الصيد وجمع الثمار التي رسمت الحدود بين المجموعات، ومثل الحدود بين الفئات الوجودية، هي قابلة للنفاذ كما أنها مرنة. حدد الفصل الرابع الروابط بين مدافن الأجداد، والمنطقة والأصول المحلية التي كانت أساسية في السياسة التي حددت حياة القرية في العصر الحجري الحديث ـ إن تسييس الأجساد تغير في الألفية الثالثة والرابعة ق.م. مع بروز نوع جديد من الشخصانية السياسية التي كانت مرتبطة بشكل وثيق مع مفاهيم الجسد الجديدة.

في أثينا الكلاسيكية، سياسة الجسد ـ على الأقل سياسة الجسد المنحوت ـ كانت لتوفر مثالاً أعلى منتظم[2]، لكنه نادراً ما تحقق وربما لن يتحقق تماماً، ومع ذلك، قدمت نقطة علام في تصميم حياة الأحياء. وفرت هذه السياسة نوعاً مدروساً، ومثالياً، ولكنها أيضاً قدمت جسداً

(1) فوكو 1977؛ 1978. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) بتلر 1990؛ 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).

«طبيعياً» كان بمثابة وسيط لفهم الذات الطامحة لتكون عضواً حراً بالغاً وذكراً في *المدينة*. عند مواجهة الشعب الأثيني مع نفسه، المتحولة، فإن مرآة الفن قامت أولاً بأداء كل الفصول المختارة، لاستئصال، وحجب ليس فقط كافة قطاعات الشعب بل أيضاً مظاهر كاملة من حياة أولئك الذين صمدوا ـ في العمل، على سبيل المثال. وحولت الجسد إلى جسد مثالي، وهو الجسد الذي لطالما تمناه المواطن لو كان قادراً على تجسيد النموذج المميز طبقياً للذكر المدني البالغ. حيث أن سياسة الفن كانت كامنة ليس فقط في موضوعها بل في أسلوبها أيضاً. عندما حولت النظرة السياسية جسد ايفروس المتغير والمُركب سياسياً، إلى إعلان حجري لهذا المثال التنظيمي، لم توفر «قبلة الأمير» بقدر ما وفرتها نظرة غورغون.

ظاهرياً، السياسة هي التي تنظم الأجساد ـ كل نظام سياسي يشتمل على تحريم أو تحليل، ماذا تأكل، ماذا تلبس، كيف تمارس الجنس، ما نوع الناس الذين يمكنهم القيام بأعمال محددة وهلم جرا. لكن العلاقة تبادلية ـ في واقع الأمر، الجسد هو من ينظم السياسة. يوفر الجسد إحساساً بالهوية، كشخص من نوع خاص، وهو أساس لقيام المجتمع، كما أنه متفهم للإختلافات. تمّ إختبار هذه الأمور عن طريق آلية عمل العادات، كما أنها كانت مصادراً سياسية[1]. إذاً، على مستوى آخر، ظهور «الطبيعية» الكلاسيكية في فن النحت إنما يعكس تحولاً من الارستقراطية إلى السياسات الجماهيرية، إضافة إلى الأسلوب الجديد الذي يوفر صوراً عقائدية للقوة المدنية. لو اعتبرنا هذا صحيحاً، فهو أيضاً اختزالي، فلم يكن هناك حملة عقائدية راسخة مقصودة خلف هذا الأسلوب ـ لم يكن هناك حتى مجرد تخطيط لأحداث فنية في مقابل الأحداث السياسية ـ والأهم من هذا وذاك، أن الآلية الوظيفية البسيطة غير الموجهة لم تشرح لماذا يتجاوب الناس عملياً مع الأسلوب الجديد بطريقة مثمرة سياسياً، لا بدّ أن هناك شيئاً ما استندت إليه وشاركته افتراضاته المسبقة. معظم المعتقدات والممارسات الضرورية (على سبيل المثال، تعريف الهوية الذكورية والأنثوية) قامت قبل هذا الأسلوب، وكان التمسك بهذه المعتقدات عميقاً لدرجة الشك بإمكانية تلاعب النحاتيين والزبائن بها. في حين أن كلاً من السياسة والأسلوب تجاوبا مع العادات، لذا شكّل الجسد مصدراً عقائدياً للسياسيين، ولكنه كان أكثر من ذلك بكثير، حيث كان جزءاً من الإطار الثقافي الذي أنتج السلوك السياسي من خلال تعليم المواطنين عن أجسادهم، إلى درجة أن تدفق السياسة كان مفترضاً، وواجه تحدياً من قبل الأفكار الفردية، القائلة بأن الجسد هو من خلق السياسة.

---

(1) بتلر 1990؛ 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).

سياسة فن النحت الكلاسيكي المتأخر

لا زلنا نعيش في جو فن النحت الكلاسيكي وتاريخه بين الإغريق والحاضر الذي لطالما كان سياسياً، وهي قصة مسلية نتتبعها بإيجاز. في الحقبة الهلنيستية، طوّر النحاتون الجسد الكلاسيكي إلى أنواع جديدة جاعلين منه لوحة أكثر واقعية. غير أنهم استفادوا أيضاً من الأسلوب الكلاسيكي الجديد الرائع. كانت النتيجة، لأول مرة، اكتساب النحت الكلاسيكي إحساساً من العصور القديمة - هنا وفي هذه اللحظة أصبح الكلاسيكي فعلاً «كلاسيكياً» يقابله مزيد من الأساليب المعاصرة. اشترى هواة جمع التحف الهلنيستيين والرومان الأعمال الكلاسيكية الأصلية ونسخوها. علاوة على ذلك، فقد تغيرت ظروف النحت - بينما استمر استخدام المنحوتات في الشعائر الدينية العامة والصروح التذكارية الوطنية، كما تمّ نقلها إلى البيوت الخاصة كديكور فقط للمتعة «الجمالية». قد يكون «عُري المرأة الممثل بحب الجنس الآخر بحسب الموقع والعرض للعامّة»، وكقوة سياسية موحِدة، هو السبب الكامن وراء الشعبية الكبيرة لتعري المرأة، إستناداً إلى تمثال افروديت كنيدوس، التي أصبحت شائعة فعلياً خلال ذلك الوقت[1].

اجتماعياً، لم يكن بقاء وشعبية النحت الكلاسيكي في عصور ما بعد الكلاسيكي من قبيل الصدفة. كحال العناصر الأخرى في العالم اليوناني (مثل الملابس والأسلحة) التي كان التبادل بها ومرورها مسموحاً، أخذ الهلينستيين والرومان جرعة زائدة من الثقافة اليونانية الراقية- الأدب، والتاريخ، والطب، والمسرح - كشيء يمكن استهلاكه في خلق صورة ذاتية ثقافية ارستقراطية خاصة. شكّل النحت جزءاً من هذه الحزمة في إحياء العاصمة الثقافية، وهذا يُرسي فعليا نموذجاً للاستخدامات اللاحقة للنحت الكلاسيكي. ومع إعادة اكتشافه من قبل فناني عصر النهضة ومؤرخي عصر التنوير، فإنّ الفن اليوناني قدم صورة عن المثالية بمعنى التطلعات النبيلة المختصرة بالشكل البشري - ولكنه قدم أيضاً سلالة تاريخية للفن الغربي وللحضارة الإنسانية. لذلك، هناك جاذبية لا تقاوم تجاه الإيمان المتصدع القائل بأنّ فن النحت الكلاسيكي هو إلى حد ما توأم ملازم للديمقراطية منذ الولادة. «الكلاسيكي» هو دائماً تعبير معارض - يعتمد في فحواه على التناقض مع شيء ليس «كلاسيكياً». فرنسا الثائرة كانت بطلة الكلاسيكية الجديدة، ولكن من حينها، اكتسب الجسد الكلاسيكي بشكل عام إيحاءات

(1) سالمون 1997، 212. (إشارة من الكاتب نفسه).

محافظة. وعموماً، اكتسب هالة من الثقافة الراقية ـ حيث ما زال يشرعن النظام الاجتماعي، ولكنه يفعل هذا ليس لتجسيد قوة المواطنين بل بالأحرى لتجسيد التاريخ، والثقافة والعاصمة الرمزية التي ميزت الطبقات من خلال الذوق والثقافة عن أولئك الذين لا حول ولا قوة لهم. مرة أخرى، إنه برهان الخلف[1] الذي وضح المسافة التي قطعناها. جمال الذكر قد انتهى ـ تقريباً فقدنا تماماً الرجال العُراة الذين هيمنوا على ساحة النحت الكلاسيكي (والعديد ممن لا زال حياً حظي بأوراق التين!). ربما تم تكييف التماثيل لتتناسب مع أفكار العقيدة المسيحية حول ارتباط البشر بالرب[2]. عندما نريد الإشارة إلى الأجساد الطموحة لمحاكاتها، نلجأ إلى وسائل أخرى (أهمها الصور) ونقوم بهذا عموماً خدمةً للرأسمالية ('احصل على نمط الحياة هذه!) وليس من أجل النظام السياسي. ومع ذلك، يبقى جسد المرأة لعبة عادلة من أجل النظرة الإستحواذية ويبقى النحت الكلاسيكي مألوفاً كمصطلح للذوق العام. التمثال الاسمنتي العاري في وسط الحديقة العامة خالٍ تماماً الآن من الإثارة الجنسية الإلهية الفاضحة لتمثال افروديت للنحات براكستيلز ـ حيث ينتصب هذا التمثال ليضفي لمسة رقيقة غير مؤذية على مشتل أزهار أحدهم.

(1) (reductio ad absurdum): تُستخدم هذه العبارة في الفلسفة الغربية للإشارة على «برهان الخلف» أو «البرهان بالتناقض» بحسب المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية في القاهرة، أو «قياس الخلف» بحسب بنك باسم للمصطلحات العلمية، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية. وهي برهنة أساسها إثبات صحة المطلوب بإبطال نقيضه وإفساد المطلوب بإثبات نقيضه. (المترجم).

(2) هيوز 2011. (إشارة إلى الكاتب نفسه).

6

الجسد والله

أوليفر ج. ت. هاريس وجون روب[1]

الحياة رحلة حج[2]

في كانتربري، انجلترا، في وقت ما في القرن الثالث عشر أو الرابع عشر (اللوحة 4). اقترب مجموعة من الحجاج من الكاتدرائية، واحدة من الوجهات المقدسة العظيمة الأربعة

(1) نخص بالشكر الدكتورة هيلين فوكسهوول ـ فوربس والدكتور كريغ سيسفورد لتعليقهما المفصل على هذا الفصل. كافة الأخطاء الواردة والتشطيبات تبقى من مسؤولية المؤلف. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) المؤلفات عن الجسد في القرون الوسطى كثيرة ولكنها متقطعة. مؤلفات كارولين ووكر باينوم، عماد الموضوع، تتوسع في دراسات النوع، الثقافة الشعبية وتاريخ الديانات (باينوم قبل 1992؛ بعد 1992؛ 2007). بدأ العمل، بطريقة أو بأخرى، بالمؤرخين الاجتماعيين الفرنسيين ـ تضمنت الأعمال الكلاسيكية برج الحمل 1962؛ 1981؛ لي روي لادوري 1978. أعمال الياس هي أيضاً مهمة ـ الياس 1978؛ 1982. في أوائل اللاهوتية المسيحية، أعمال براون (1981؛ 1990) كانت هامة. ريندولز 1991 وآرنولد 2005 هما أساسيان بالنسبة للأديان الحيّة. أما بالنسبة للتاريخ والسحر، انظر فلنت 1991؛ كيتشهافر 1989. ناقش غيلكرايست وسلوان 2005 وبينسكس 1996 الموت في القرون الوسطى. بالنسبة للجنسانية في القرون الوسطى، أحد أهم وأفضل المواضيع، انظر بروزينا 2005؛ بولووف وبرندايج 2000؛ هاربر وبروكتور 2001؛ كاراس 2005 ومكارثي 2004. يوجد أدب جوهري ولكنه غير منتظم عن النوع والنساء (مثلاً، بنيت 1993)، الذكورة في القرون الوسطى (هادلي 1998؛ كاراس 2001؛ ليبز 1994)، وبالأخص الروحانية الأنثوية (باينوم 2007؛ قبل 1992؛ بعد 1992). كونراد وآخرون. (1995) وفر مراجعة جيدة للطب في القرون الوسطى. هولسينغر (2002) بحث في تأثير نظرية ما بعد الاستعمار، بالأخص البناء على تقاليد آناليس حول الرعاية في الحياة اليومية وسياسة الفلاح. ربما بسبب تقطيع الموضوع الرئيس بين جنبات التاريخ، ظهرت دراسات تاريخ الطب، والأدب، وعلم الاهوت والنوع، هناك القليل من الأعمال نسبيا تتطرق مباشرة إلى مفهوم الجسد بحد ذاته، ومع ذلك أنظر كاي وروبين 1994 وكوهين 2003. ظهر شرح جديد مؤخراً يطور مجموعة من النقاشات ذات الصلة للمواضيع المقترحة هنا تطرحها روبرتا غيلكرايست (2012). تمّ نشر هذا العمل بعد دفعنا بالكتاب إلى المطبعة، وإلاّ كان قد شكّل دفعاً كبيراً لتحليلنا. (إشارة من الكاتب نفسه).

في أوروبا القرون الوسطى. كانوا متعبين ومتسخين جراء السفر لعدة أيام من لندن ـ بعضهم نال منه التعب تماماً قبل بلوغ هذه المرحلة الأخيرة. بعد أن ساروا بأجسادهم المُرهقة على الدروب البالية من الطريق العام مروراً بالبلدة، عبر مدخل الحجاج من الجهة الشمالية للكتدرائية، وصولاً إلى السرداب حيث دُفن القديس توماس سابقاً، وأخيراً، إلى معبد الثالوث الأقدس حيث يستريح القديس الآن، بدأت أرواحهم بالسمو. توجه بعضهم للصلاة في حضرة الروح القدس ـ وذهب البقية لتقديم الشكر للقديس على مساعدتهم أو لطلب العلاج، الذي استعصى على الأطباء والمعالجين. تقوى الحجاج حقيقية، وعفوية، ولكنها ليست مرتجلة ـ تقودهم خطوات الحجاج الذين ساروا من قبلهم على نفس الدرب منذ قرن مضى، وحركات إعتيادية مثل الركوع والصلاة، كما تقودهم الصور الوعظية المحيطة بهم لمعجزات القديس في شفاء المؤمنيين (الشكل 60). هناك دوافع حسيّة أيضاً ـ القبر يحلق عالياً إلى الفردوس، بخور القداس العذب والموسيقى التي تصدح من السقف التي نقلت أجسادهم من الحالة الإعتيادية إلى الخشوع بين يدي الله.



اللوحة 4: كانتربري، انجلترا، القرن الرابع عشر ق.م.. مجموعة من الحجاج متوجهين إلى ضريح القديس توماس يشقون طريقهم عبر المدينة (صورة ـ آرون واتسون).



الشكل 60: حجاج، نافذة من الزجاج المعشّق، ضريح القديس توماس، كاتدرائية كانتربري (تصوير ـ روب).

تسلك الأجساد البشرية دروب المشقة والآلام، ولكن، ببركة الأجساد المقدسة مثل عظام القديس توماس الصانعة للمعجزات، التي تمدهم بالقدرة على الكفاح عبر تلك الدروب للوصول إلى الفردوس. هذا الإحساس بالرحلة الجسدية المجسد في الصورة الشائعة *الرحالة*، الإنسان المرتحل عبر الحياة باعتبارها رحلة حج:

[«هذا الكون لا شيء سوى ممر مُعَبّد بالويلات، وما نحن فيه سوى حجاج عابرون ذهاباً وإياباً»]

(جيفري تشوسر، حكايات كانتربري، حكاية الفارس، 2847 ـ 2848)[1]

ولكن هناك أجساداً أخرى في هذا العالم المزدحم إلى جانب الورع والقديس، هناك عالم من الأجساد المتعلمة. ربما يكون من بين الحجاج أنفسهم، أطباء، ومنجمون وكيميائيون ممن قرأوا القليل من الإنجيل، فتراهم يستعيضون عنه بمعرفتهم في حس الدعابة والنجوم لشفاء الأجساد، ولقراءة الطالع ولتغيير واقع الحال. بين كل حاج، متعلمٌ كان أم أميّ، هناك حيوية جسدية تُفسّر أحياناً على أنها الخطيئة الجسدية ولكن هذا لا ينتقص منها. يتوجب إدانة الشراهة والإفراط، ولكن ليس في الأكل والشراب ـ قد تكون الشهوة إثماً، ولكن الحب هو أيضاً أحاسيس جسدية بالنسبة لشعوب القرون الوسطى. فأغرتهم الحانة والصحبة الطيبة، وفُتحت القصص وفُضت الشجارات، واندفعت البلدة بكل متعها الصاخبة باتجاه أسوار الكاتدرائية،

(1) تشوسر 1933؛ ترجمة حديثة بواسطة نفييل كوغهيل ـ تشوسر 1951، 95. (إشارة من الكاتب نفسه).

حيث سيختبر الرحالة كل شيء. حتى في الكنيسة نفسها، يمكن لحاج متمرس أن تغويه مغامرات الحب. تظهر حيوية الجسد بشكل متعذر ليس فقط في أبهة الملابس والتصرفات دائماً، بل في الأجساد الإنطوائية المستهزأة في حضرة الإجلال والقداسة. من زاوية أخرى، يطل الهزلي والفاحش برأسه، وتنظر المخلوقات الغريبة والمزاريب شزراً إلى الحجاج من فوق قمة الأعمال الحجرية الفنية في الكاتدرائية. يمكن أن يُغفر لحجاجنا تشتت تركيزهم، فما هو الهامش وما هي الآية المحورية، ما هي المتعة الجانبية وما هو الهدف الحقيقي؟ يستكشف هذا الفصل الأجساد في القرون الوسطى، مع التركيز بشكل أساسي على المسيحيين في أوروبا الغربية في أواخر العصور الوسطى. نطرح هنا سؤالين أساسيين. الأول، كيف فهمت شعوب القرون الوسطى أجسادها؟ في البانوراما التاريخية كنا ولا زلنا نقول حتى هذه اللحظة، أن الإبتكار الحقيقي الفريد من نوعه في القرون الوسطى كان الدين. لأول مرة في التاريخ الأوروبي، يتم تأييد دين التوحيد من قبل سلطة دينية قوية وتراث فكري معقد. لطالما تطلعت المسيحية لإحتكار الإيمان، وفي مجالات حياتية أخرى، أوشكت على تحقيق ذلك. علاوة على ذلك، منذ البداية، كانت المسيحية ديانة المفارقات الجسدية. منذ ولادة العذراء وحتى يوم البعث، حيث لم تكن معجزات السيد المسيح سوى معجزات مستحيلة مادياً ـ المشي على الماء، ومضاعفة الخبز والأسماك، وشفاء المرضى وإحياء الموتى. هذه المعجزات فصلت بشكل واضح الروحي عن المادي وأكدت على أسبقية الروحي، التي يمكن أن تعيد تنظيم العالم المادي بمشيئتها. لا بدّ أن مثل هذا التطور قد تشكّل من خلال تفاهمات الجسد، ويجب أن تترتب عواقب وخيمة على مثل هذه التفاهمات. وهكذا، نصل لسؤالنا الثاني، كيف كانت العلاقة بين الجسد والله؟

المألوف والغريب في القرون الوسطى

زُجت أوروبا في القرون الوسطى داخل قصص تراثية ضخمة. كل طالب مدرسة يعرف كيف سقطت الإمبراطورية الرومانية من القرن الخامس وحتى القرن السادس، تاركة أوروبا لقمة سائغة لويلات البرابرة فيما يسمى العصور المظلمة ـ كيف ظهرت المسيحية والنظام الإقطاعي بشكل مؤلم من العدم، كأساس سياسي لممالك الأجداد في أوروبا الغربية ـ كيف تمّ التخلص من قرون الجهل فقط بحلول القرنين العاشر والحادي عشر عندما رشحت نهضة العلوم الكلاسيكية عبر برابرة إسبانيا والشرق العربي ـ كيف سيطرت الأوبئة المدمرة وحروب

السلالات الملكية المدهشة على العصور الوسطى العليا والمتأخرة ـ وكيف النموذج المتحرك للإنسانية واكتشاف الأميركيتين بشرا بعهد جديد بحلول العام 1500.

اتجهت الدراسات الحديثة لطمس كل من حلقات الغائية والتشكيلية في مثل هذه الروايات. سقطت روما، كإمبراطورية ـ لكن أظهرت دراسات أواخر العصر القديم نوعاً من الإستمرارية في أنحاء حوض البحر الأبيض المتوسط من العالم الكلاسيكي بدلاً من القطيعة، وخاصة في الشؤون الحياتية اليومية على أرض الواقع. أراد المغول، والقوط، واللومبارد، والجرمان، والفرنجة وجحافل أخرى غازية الإندماج مع الشعوب التي تواجهها، مخلفةً إرثاً مختلطاً لا مفر منه، أو على الأغلب، ترك أثر بسيط على نحو مدهش. لم تغب العلوم الكلاسيكية ولكنها انتقلت عن طريق شخصيات مثل ايزيدور من اشبيليا (560 ـ 636)، الذي تهدف موسوعته المؤلفة من عشرين مجلداً لتلخيص مجمل المعرفة التي اطلع عليها في جميع أنحاء أوروبا طوال العصور الوسطى. وعلاوة على ذلك، كثيراً ما تعتمد الإنتقادات للروايات التراثية الكبرى من العصور الوسطى على تغير المعايير والمنظور. عن *أي* تاريخ يتحدث تاريخ القرون الوسطى؟ للتذكير بالمواضيع التي أُثيرت في الفصل الثاني، حيث يُظهر الخطاب السياسي تغيراً متقطعاً في الوقت الذي عادةً ما يُظهر فيه الخطاب الاقتصادي أو الاجتماعي إستمرارية أو تحول تدريجي. من وجهة نظر المثقف، ربما تُظهر شبكات النخبة تراجعاً نحو الظلامية الفكرية في الوقت الذي يكشف المشهد فيه عن أن 98% من تعداد السكان يلاحظون تغييراً بسيطاً فقط. النظرية الدينية وفقاً لعلماء اللاهوت قد تشبه قليلاً الاعتقاد الشائع أو الممارسات الدينية، أو السحرية أو الطبية. ومن المنطقي تماماً أن نسأل، كما فعل أحد المؤرخين[1]، فيما إذا كانت المرأة سبباً في «سقوط روما».

هذه المواضيع محورية لتاريخ الجسد، فهو كيان قام عبر الحوارات على مدار الخبرة البشرية من الحرّاث المغطى بالوحل الذي يكدح خلف حصانه إلى الفيلسوف الموسوعة وهو يحاور عن طبيعة الخلود. في هذا الفصل، ستبدو العصور الوسطى مألوفة نوعاً ما، وأحياناً غريبة، على ضوء الآراء الأخرى. كما سنحاول وفي كل مكان، تتبع دعوة باينم[2] للتاريخ، فبغض النظر عن طريقتنا في النظر إلى التاريخ، لا يمكننا التعامي عن الشعوب التي عاشت في هذا الماضي وعن كل ما كان مدهشاً في حياتهم وأعمالهم.

(1) سميث 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) باينم بعد 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).

من العالم الكلاسيكي إلى العالم المسيحي

البيئة التي ولدت فيها المسيحية وفرت مكونات غزيرة لفهم الجسد. منها، أن النظرة السائدة عن الجسد في اليهودية كانت نظرة مادية ـ فقد تمّ فهم الجسد من حيث اللحم والدم، والتجربة العادية، والمتعة والألم ـ وكان بشكل عام معرضاً للمرض وللموت كلياً. من ناحية أخرى، كان الجسد يمثل الهوية ـ المرء *كان* يمثل جسده أو جسدها. وفي نفس الوقت، بعض الطوائف اليهودية المروعة مثل طائفة الفريسيين اعتقدو بأن الأجساد المؤمنة سوف تُبعث في نهاية الكون لتحيا ثانيةً. فقد تمّ فهم هذا البعث عموماً على أنه إنبعاث للجسد المادي نفسه ـ مما ينقذ هوية الموتى من التحلل والنسيان.

وفر الإرث الكلاسيكي (انظر الفصل الخامس) ثلاثة عناصر أساسية. الأول، الإفتراضات في خلفيته بأن الجسد والنفس كانا مثيلين ـ كانت النفس متموضعة في الجسد الحيّ، والحساس، والمميز جنسياً، والمتقدم في السن، والمعترف به اجتماعياً، وهو موقع الأشياء الكونية والحتميّة مثل النوع، والمتعة، والألم والموت. العنصر الثاني، الروح أو *ايدوس*، شيء مرتبط بالجسد ولكن تمّ انتزاعها منه عند الموت. عادة ما يظهر هذا المفهوم في صور الموت ـ أرواح الموتى المنتحبة تستوطن مملكة هاديس الكئيبة. في فلسفة أفلاطون المؤثرة كان مفهوم الروح مفصلاً بشكل كبير ـ كانت الروح في مستوى وجودي متميز، كامنة وراء العالم الواضح للتجربة المباشرة، وكانت معياراً للخلود، وشكلاً من أشكال التطور والمثالية اللذان انعكسا بشكل ناقص في الأشياء المادية العابرة للعالم. أخيراً، زود الطب الكلاسيكي النموذج الابقراطي/الجالينوسي[1] الجسد الخلطي[2]. حيث أن هذا النموذج نظر إلى الجسد على أنه سائل بالمعنى الحرفي للكلمة، وعليه يكون تكوينه محدداً بتمازجه بالأخلاط الأربعة، ومن الناحية النظرية، دائماً ما يكون توازن هذه الأخلاط في الجسد بحالة تدفق وعرضة للتأثيرات البيئية.

في مواجهة هذه المجموعة من العناصر المتنافرة، نرى أن المسيحية كانت محافظة وثورية على حد السواء. محافظة من حيث أن كلاً من أواخر العصر القديم في البحر الأبيض المتوسط وأوائل حقبة القرون الوسطى شمال سلسلة جبال الألب اعتمدت مباشرة وبشكل

(1) نسبة إلى الطبيب والفيلسوف اليوناني جالينوس، ويعتبر أحد أعظم الأطباء في العصور القديمة. (المترجم).
(2) كناية عن الأخلاط الأربعة التي يتكون منها جسد الإنسان: الدم والبلغم والصفراء والسوداء، التي تقرر صحة ومزاج الإنسان. (المترجم).

كبير على العصور السابقة، ليس في مسائل التكنولوجيا، والاقتصاد والجغرافيا بل أيضاً في المفاهيم، حيث لم تتم إعادة توجيه الهِداية بسرعة البرق بل كانت عملية تدريجية من مفاوضات وتأقلمات متضمنة لعناصر محليّة. في الواقع إن الطب، والعلوم والفلسفة قد استمدت مفاهيمها من السلطات الكلاسيكية من دون تقطيع وكثيراً من دون تعديل يذكر. ولكن، استمرت الممارسات مثل إيداع نذور أجزاء الجسد، حتى بعد تغير طرق التضرع إلى الآلهة. أما في الممارسات السحرية، والسحر واللعنات الكلاسيكية، فبشكل عام، تمت غربلتهم وتكييفهم مع الإطار الجديد للمعتقد بدلاً من ابتكارهم من جديد[1]. ينطبق هذا على معظم مظاهر الممارسات الجسدية في الحياة اليومية ـ كيف يلبس الناس، ويتحركون من وإلى بيوتهم، ويستخدمون الأدوات ويعملون، وينتجون الطعام ويأكلونه، كل هذا اعتمد على الطرق المحلية الموجودة ما قبل المسيحية أكثر بكثير من الاعتماد على أيّ طريقة حياة جديدة ثورية. حيث أن التحليلات التقليدية في نهاية الإمبراطورية الرومانية أعطت الأسبقية لعالم الذكور في الحياة العامة، والاقتصادية والسياسية، بينما طرأ تغير طفيف على المظاهر الجوهرية لحياة المرأة، وخصوصاً «انتظام الزواج والأمومة، مثلما الحقائق المركزية في ما يخص حياة معظم النساء» و«مكانتهم في التسلسل الهرمي للنوع مستندة إلى تفوق الذكر عليها»[2].

حتى طرق التعامل مع الموتى، والتي يمكن للمرء أن يتوقع أنها تعكس إيمانا مباشراً بالآخرة، تُظهر غياباً مستهجناً في الإرتباط مع الدين. لم يمارس المسيحيون طقوس حرق الجثث، بل أن الحرق كان فعلياً ينحسر لصالح الدفن في الكثير من مناطق العالم اليوناني مع بدايات المسيحية. التغيير الوحيد الملحوظ كان في حصر المدافن داخل حدود المستعمرات، والتطرق إلى المحرمات اليونانية والرومانية على خلفية تدنيس الموت. خارج البحر الأبيض المتوسط، كثيراً ما كانت المدافن ما قبل المسيحية ومع بديات المسيحية تتميز، في الغالب، بالتقليل من عدد المواد التي توضع في القبر مع الموتى[3]. العنصر الآخر المنتشر في أوائل عالم الجسد التاريخي، هو نوع الجنس، حيث أظهر أيضاً إنقطاعاً بسيطاً. يتفق المسيحيون الأوائل عموماً مع أسلافهم حول ما جعل الرجال والنساء مختلفين، معتمدين على ما كتبه

(1) فلنت 1991. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) سميث 2000، 565؛ قارن، ريتشلين 2010. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) لم تحرم الكنيسة حوائج القبور، كما تمّ الإدعاء أحيانا ـ من المؤكد أن القديس كيثبيرت دُفن مع صليب ضخم على صدره. (إشارة من الكاتب نفسه).

جاليوس وأرسطو في الطب الكلاسيكي من أجل تصوير الجسد الأنثوي على أنه أضعف أو أقل شأناً من الذكر كما اعتمدوا على مفاهيم مثل الشرف، والعنف والعفّة كأساس لقوانين الفصل الجنسي، في الأماكن والنشاطات، والسلوك الجنسي.

بالرغم من هذا كله، فإن المسيحية، بمعنى أو بآخر، كانت ثورة ثقافية كاملة. الطرق القديمة والجديدة في النظر إلى العالم قد تقبلت القرائن عن طيب خاطر لتكون حقيقة حياتية. اتجهت الديانة الكلاسيكية، والطب، والغريزة الجنسية والممارسات اليومية مثل اللباس وتزيين الجسد إلى تشكيل أجواء حياتية مختلفة، مسيّرة بمختلف القوانين والصياغات التصورية. في المقابل، أقرت المسيحية نظاماً عقائدياً كونياً، بمعنى أن مجموعة واحدة من المعتقدات يجب أن تشمل كافة مظاهر الحياة. في معرض «تقويض العلمانية»، قامت المسيحية «بضم مجالات حياتية كانت سابقاً متحررة دينياً وطائفياً وعقائدياً»[1]. علاوة على ذلك، كانت المسيحية ديناً جسدياً بالمعنى الجوهري ـ أو، إلى حد ما، ديناً ضد الجسد. أما من الناحية العقائدية، كانت المسيحية متمحورة حول فكرة الروح التي تتعارض مع المادة والتي أطّرت النظام المادي بالروحي. حيث أصبح الجسد غاية التنظيم الروحي. فما كان من علماء اللاهوت إلاّ صياغة الأفكار المسيحية الرسمية على قياس سلسلة كاملة من السلوكيات الجسدية مثل طرق الغذاء، والجنس، والملابس، والسحر والشفاء. فكانت النتيجة إعادة تنظيم الإرث الكلاسيكي ـ وفي الوقت الذي ظل المادي على حاله، تمّ تكييفه ليتلائم تماماً مع البنية الجديدة المفاهيمية الشاملة.

الطب خير مثال على هذا، كان على المفكرين المسيحيين أن يقرروا إلى أي مدى المقاربات الطبية الكلاسيكية ذابت في المسيحية (مثلاً، الاعتقاد بأن اللّه خلق الأعشاب الطبية لتستفيد منها البشرية) أو إلى أي مدى الصحة والمرض هما قضاء وقدر ويعالجان بالصلاة[2]. هذا شبيه تماماً بتنظيم الشهية الجسمانية. إلى الحد الذي فكر فيه القدماء صراحةً كيف على المرء أن يأكل، حيث كانت الأفكار المحورية تتمثل في الغذاء الصحي والمفهوم الطبي الابقراطي/ الجالينوسي في التوازن الغذائي. ومع انتشار المسيحية بين اليهود والوثنيين، كان هناك نظام غذائي أساسي في جميع أنحاء أوروبا مشابه بشكل خاص للنظام الذي اتبعته الطوائف غير اليهودية في كل مكان، لكن الحاجة لتطوير نظام غذائي مسيحي بشكل خاص أوصلهم إلى

---

(1) كونراد وآخرون 1995 72 ـ 73. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كونراد وآخرون 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).

تحديد نظام أيام الصوم (عادة ما تكون يوم أو يومين إضافة إلى أيام العطل والصوم الكبير) والأطعمة التي صاموا عنها خلال هذه الأيام. وقد تمّ استتباعها بقيود إضافية على الناس في الإختبارات المقدسة وأمثلة عن الزهد الذاتي في الممارسات المقدسة الاستثنائية. انطوى هذا على شك عميق بالمتعة الجسدية، التي وجب مراقبتها على الدوام، وتمّ تطبيق نفس المقاربة على نطاق واسع على المسائل الجنسية، كشرط ضروري وكافٍ. كانت الغريزة الجنسية أقل أهمية بالنسبة للديانات الكلاسيكية. في المقابل، كان علماء اللاهوت المسيحيين من بول فصاعداً يشعرون بقلق عميق من النشاط الجنسي. بحلول 400 ميلادي تقريباً، شكّل مفكرون مثل اوغسطين المواقع الرئيسية التي ستدوم بعد ذلك عبر العصور الوسطى، وقاموا بضمّها إلى مشارب الحياة المختلفة تحت الحكم الديني. جوهرياً، كانت الرغبة الشهوانية مدمرة روحياً واحتاجت إلى المراقبة والضبط، مع اعتبار أن الجنس ضروري وحتمي لاستمرار عملية التكاثر، حيث يستحيل استبعاد الرغبة الجنسية كلياً. من هنا، كما قال غريغوري الأول[1]، الجنس ليس إثماً لطالما كانت غايته إنجابية ولم تستمتع به! وعليه، في الوقت الذي سُمح فيه لغير القادرين أو غير الراغبين بالمحافظة على عفتهم بالزواج، اعتبرت ـ نظرياً ـ وسائل منع الحمل والممارسات الجنسية غير الجماع أعمالاً غير أخلاقية. من ناحية أخرى، كانت العفّة مفروضة على الرجال والنساء في الحياة الدينية.

أين جسد «القرون الوسطى»؟

للمفارقة، في الأدب الأكاديمي الحديث، «جسد القرون الوسطى» قائم في كل مكان وفي اللامكان على حد السواء. الأجساد كُلية الوجود ـ يتناقش علماء اللاهوت وينطقون باسمها، والأطباء يتمرنون عليها، وتسنّ المجاملات الاجتماعية والعنف قوانين السلوك المنظم لها وهلم جرا. ومع ذلك يبقى الأدب الكبير في مثل هذه الأمور بعيداً عن المركز ـ من دون إجماع عليه. من المدهش أن نرى نقاشاً بسيطاً حول الجسد بذاته. هناك ثلاثة أسباب لهذا، الأول، باستثناء بعض الأعمال اللاهوتية والعلمية، في معظم الأدب عن الجسد في القرون الوسطى، كان الجسد بمثابة عربة نقل للنوع، وللموقف السياسي والقداسة ـ ويتصرف كمؤشّر، لسنّ حوارات مقوننة حول هذه الأمور، كما أنه يتصدر المشهد ويصبح خفياً في وقت واحد ـ فإن العين لتنزلق مسرعة نحو أي دلالة يحملها. ثانياً، تعرض الموضوع إلى التقسيم أكاديمياً أكثر من أي

(1) البابا غريغوري الأول أو غريغوري العظيم، كان من أول البابوات من خلفية رهبانية. (المترجم).

عصر مضى باستثناء ما يخص العالم الكلاسيكي. الجسد كان محل نقاش لدى جميع المؤرخين السياسيسن والاجتماعيين، ومؤرخو النوع، والدين والطب، ولدى نقاد الأدب وعلماء الآثار. ولكنهم استخدموا مواداً تتراوح بين روايات الفروسية، والخطابات اللاهوتية والمخطوطات الطبية التي توفرت لدى عدد قليل، لكن عالمي ومؤثر، من الأدباء، حتى توصلوا إلى صيغ في التأليف كان لها صدى كبير طوال فترة العصور الوسطى، كما تردد صداها في سجلات المحكمة التي أرخت مشاجرات قروية بسيطة، وفي الهيكل العظمي للمواطن البسيط. إذاً، ما هو «الجسد» حقاً؟

أخيراً، مثل هذا التنافر يعكسُ أيضاً تعددية حقيقية، انسجم معها بصدق عدد قليل فقط من العلماء. فالاختلاف يكمن في الجسد نفسه، ليس فقط في المعالجات التأديبية. أوصى كتّاب الطب في الوقت الذي اصطف فيه رجال الدين ضد الجسد، بممارسة الجنس كنوع من أنواع العلاج والكتّاب الدمثين ألّهوا ممارسة الحب قبل الزواج. اتخمَ الفلاحون وانغمسوا بالزنا بشبق بينما كبح الزاهدون شهوة أجسادهم. وصف الأطباء الحميات الغذائية والأدوية لمعالجة المرضى بينما أوصى الكهنة الناس بالصبر. كان الجسد في حالة الموت فاسداً ولحماً بغيضاً، ولكن الرفات المقدسة للقديسين كُرّمت باعتبارها مصدراً للقوة. كانت تُعتبر النساء أصلاً ضعيفات وآثمات ولكنهن كتبن بعضاً من أكثر الوجدانيات الروحية تأثيراً في العصور الوسطى. حتى في الإطار الضيق للعقيدة اللاهوتية، لم يكن هناك رأي موّحد ـ قدم المفكرون في القرون الوسطى قراءة مختلفة تماماً لفكرة «الروح» وكيفية ارتباطها بالجسد المادي، وما الذي أكسبها هوية خاصة. حتى في الصور، لدينا أجساد حَرْبيّة مثل قطع لويس الشطرنجية[1]، وأجساد مقدسة مثل جسد السيد المسيح والقديسين، والأجساد العاملة مثل الحراثين، وأجساد فاحشة لسبب غير مفهوم مثل شيلا اللعوب[2] من القرون الوسطى البريطانية والايرلندية، وهي امرأة نُحتت تقريباً بأعضاء تناسلية مكشوفة.

هذه الوفرة في الأجساد صورته كارولين ووكر باينم في نظرة عامة شملت نطاقاً واسعاً.

---

(1) مجموعة من القطع الشطرنجية المكونة من 93 قطعة يرجع أصلها إلى القرن الثاني عشر الميلادي مصنوعة من أنياب الفظ البحري وأسنان الحيتان المشغولة بإتقان في هيئة أشخاص جالسين، يمثلون الملوك والملكات والأساقفة، وفرسان يمتطون الخيول، بينما يقف الحراس والبيادق في شكل مسلات (المترجم).

(2) Gig ـ Na ـ Sheela: شيلا اللعوب، يُقال أن هذه العبارة تقود إلى مصطلح يشير إلى «شيطانة» و«العجوز الشمطاء». عبارة عن مجسّم حجري، يعود إلى القرون الوسطى، لامرأة عارية وساقيها مفتوحة ويداها تتحسسان أعضائها التناسلية. عُثر عليها في بريطانيا وايرلندا (المترجم).

لن يكون من الصواب بعد الآن القول بأن الأطباء، والحاخامات، والكيميائيين، والعاهرات، والمرضعات، والدعاة وعلماء اللاهوت في القرون الوسطى كان لديهم «مفهوم» عن «الجسد» وكأننا نقول أن تشارلز داروين، وبيتركس بوتر، والصياد، وجزار القرية كان لديهم «مفهوم» «ما» عن «الأرنب»[1].

ولكن في الوقت نفسه، هناك طرق عديدة مشتركة للتفكير بالجسد. النقطة الخلافية الحقيقية هنا ليست فيما إذا كان الجسد في القرون الوسطى قائماً أم لا، بل فيما إذا كان قائماً «كمفهوم»، مع الإشارة إلى أنه كان مفرداً، كما كان سهل التحديد بحدة وهو ما كان شائعاً طوال تلك الفترة. سيتضح تماماً، كما سنناقش لاحقاً، أنه لم يكن هناك «جسد مفرد في القرون الوسطى». مع أن أجساد شعوب القرون الوسطى المتعددة لم تشكل تنافراً منفلتاً ـ بل كانت مرتبطة ببعضها البعض ضمن تجربة تستحق العيش فيها.

الأجساد الثلاثة لعالم القرون الوسطى

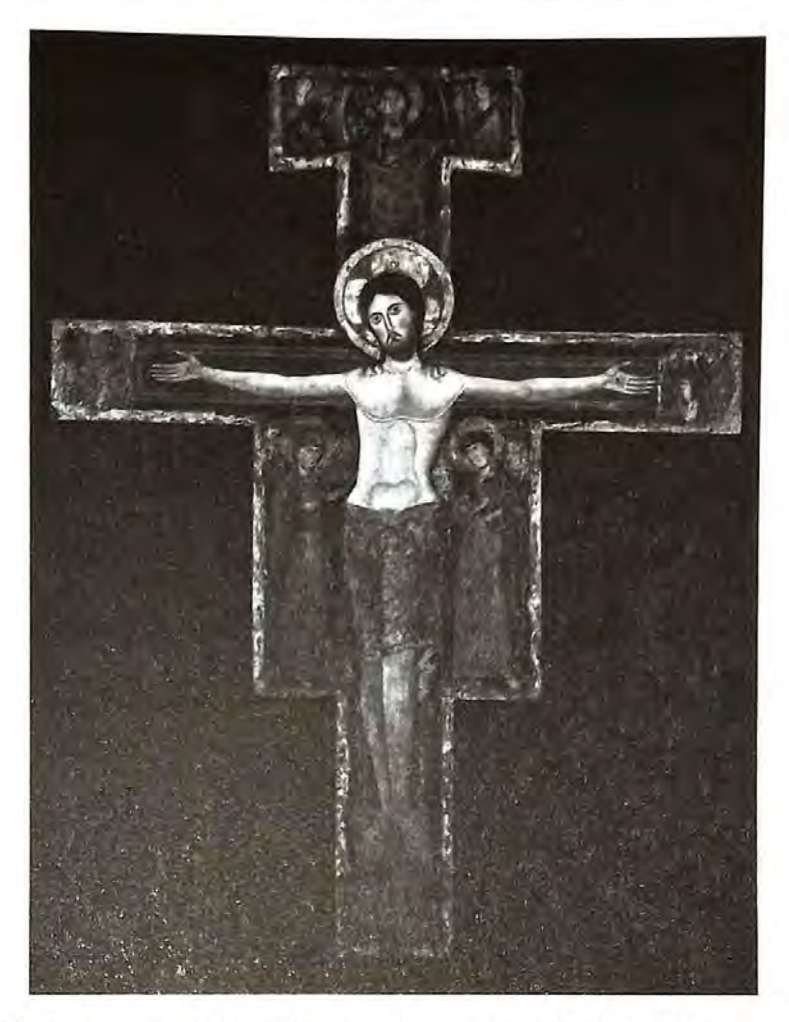
تداخل التقاليد المبكرة والمسيحية خلق جسداً معقداً في القرون الوسطى. على الرغم من أن الكثير من مظاهره كانت مشتركة على نطاق واسع في جميع أنحاء أوروبا من أواخر العصور القديمة مروراً بالقرن السادس عشر، لكن بعض العناصر لم تكن مشتركة، والمصادر التوضيحية تكشف أكثر عن العصور الوسطى المتأخرة. كما نوهنا سابقاً، سنركز هنا أساساً على العصور الوسطى العليا والمتأخرة (حوالي 1000 ـ 1500 ميلادي) في أوروبا الغربية.

الجسد العقائدي ـ الجسد كساحة معركة لاهوتية

الجسد العقائدي ـ الجسد كما رأته الكنيسة المسيحية ـ فعلياً هو صيغة مكررة ـ وفي الواقع، تعابير مثل «الحفاظ على الروح والجسد معاً» لا زالت متداولة على نطاق واسع في لغتنا. بطريقة أو بأخرى، هذا هو جسد القرون الوسطى الأكثر وضوحاً ـ صوت الكنيسة مرتفع في النصوص وفي الفن البصري (الشكل 61). مما لا شكّ فيه أن هذا قد شكل جزءاً كبيراً من إطار التفكير الأوروبي. حتى العلماء الذين اعتقدوا بأن علم اللاهوت في القرون الوسطى لم يكن في كثير من الأحيان ثنائياً بشكل صارم وآلي، قد لاحظوا أن التوأمان المتعارضان: «الجسد» و«الروح» قدما مصطلحات حوارية مشتركة على نطاق واسع طوال فترة العصور الوسطى[2].

(1) باينم بعد 1995، 8. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) باينم بعد 1995، 19. كتّاب مثل (بول) ناقشوا أحياناً الأجزاء البشرية الثلاثة المكونة من الجسد، والروح



الشكل 61: جسد اللاهوت المثالي ـ السيد المسيح (القرن الثاني عشر، إيطاليا ـ الحقوق محفوظة لمتحف فيكتوريا والبرت، لندن).

طوال فترة ثقافة القرون الوسطى، يواجه المرء هذا التناقض (الجدول السابع). ولشرح أكثر بساطة، نقول أن هذا الإنقسام ساعد على بناء الفكر الأوروبي من أواخر العصور القديمة فصاعداً، ليس فقط حتى نهاية العصور الوسطى بل بطريقة أو بأخرى حتى وقتنا الحاضر. (انظر الفصلين السابع والثامن). كان الجسد لحماً، فانٍ وعُرضة للخطيئة والفساد. في حين أن الروح كانت روحانية، ومقدسة وخالدة، سواء أكان وجودها الأبدي يتمتع في الجنة أم يتلظى بنار جهنم (اللوحة 7 ج).

الجدول 7: الثنائيات اللاهوتية

الروح: مادة	أشكال الوجود
النفس: جسد	مكونات الإنسان

والنفس. ومع ذلك، وبشكل مثير، انتابهم القلق حول كيفية إختلاف الروح والنفس عن بعضهما البعض ـ تباينهما مع الجسد كان واضحاً. (إشارة من الكاتب نفسه).

خالد: زائل	الوقتية
فائقة: دنيوية	القيمة
طاهر: آثم	الميول الأخلاقية
الصلاة، الزهد: غفران حسيّ	التشريعات



اللوحة 7 ج: معرض الصور التاريخية، الجزء الثاني. (ج) لاهوت القرون الوسطى لجسد مختصر بصورة: شيطان وملاك يتقاتلان للظفر بالروح الخارجة من الميتْ (الحقوق محفوظة لشركة كونينكليكي ببلوتيك، لاهاي).

هذان المكونان للشخصانية كانا قد انتشرا في الحوارات اللاهوتية ـ مجموعة واسعة من نصوص، وصور وممارسات التواصل، سنت قوانينهما وأنتجتهما. لكن علينا ألاّ نبالغ في تجانس لاهوت القرون الوسطى، فقد كان هناك مبادئ مشتركة. كبداية، شكّلت ثنائية الجسد/الروح قصة حياة الإنسان. في معظم نظريات القرون الوسطى، توحد الجسد والروح في التصور وافترقا عند الموت. الموت، هو موت الجسد ـ هكذا فهموه في خدمة العلاقة بينهما. الجسد يعود إلى التراب، والروح تصعد إلى السماء لتواجه مصيرها، إما مكافأة الفضيلة أو عاقبة الخطيئة (اللوحة 7 ج). تمّ التعبير عن «الموت الصالح» في القرون الوسطى من خلال (فن الموت) المُعَبَّرٌ عَنْهُ بوضوح، والهادف بشكل عام لمناقشة هذا التحول، يرافقه طقوس دفن بسيطة وتمهيدية مصحوبة عموماً بصلوات وقداسات مرتبة لإراحة نفس الميتْ من العقوبات على الخطايا التي ارتكبتها قطعاً أثناء دورة الحياة الجسمانية (الشكل 62 أ)[1]. ظلت النفس

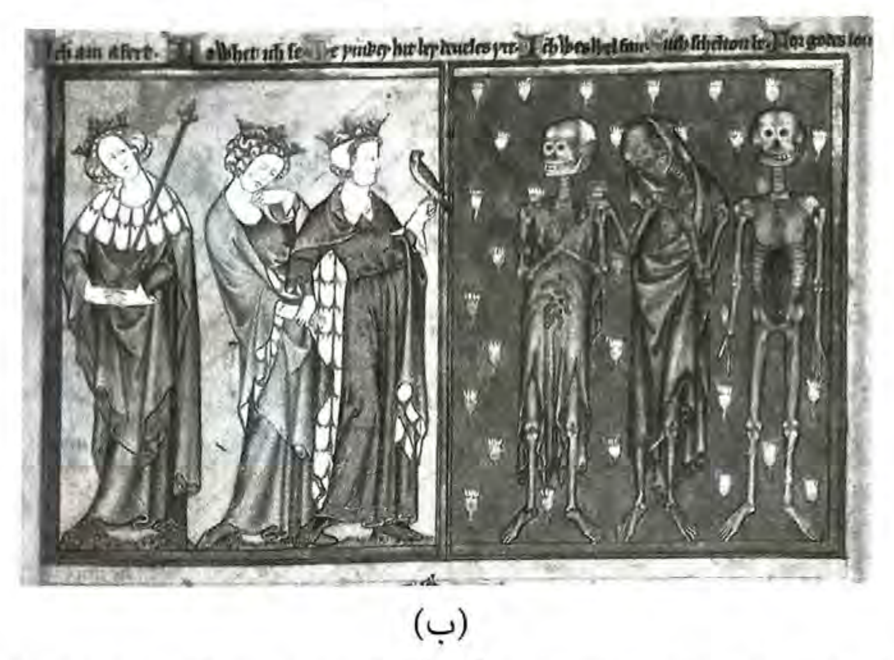
(1) غيلكرايست وسلوان 2005؛ بينسكي 1996. (إشارة من الكاتب نفسه).

والروح منفصلة حتى يوم الحساب، لحين أن تُبعث الأجساد الصالحة ثانية. على الرغم من انتشار هذا الإيمان العام في العصور الوسطى، إلاّ أن أواخر العصور الوسطى شهدت إزدهاراً خاصاً في فكرة وتصور الحياة بعد الموت (الشكل 62 ب). حيث كان الاعتقاد السائد أنه وبعد الموت مباشرةً ستصعد الأرواح إلى المَطْهَر[1] (حتى الفاضلة منها)، حيث تخضع للتطهير من الخطايا قبيل يوم الحساب الأخير. على الرغم من أن المطهر كان مؤلماً، فإن ألمه يُطهر الخطيئة ويكافئ النفس بالفردوس أخيراً. وهكذا، التسامح والغفران تطورا ليخففا عذابات الولادة بعد الموت، وفي كل من الأدب والفن كان هناك تركيز تصوري على تصوير تذكار الموت للقدر الرهيب الذي ينتظر الجثة وما ستلاقيه في عذاب القبر. تُظهر صور يوم الحساب في القرون الوسطى أمواتاً عُراةً رُفعوا من قبورهم، يسوقهم الشيطان إما إلى صحبة القديسين في الجنة أو إلى العذاب بين فكي النار الرهيبة.



(أ)

(1) المَطْهَر، (النَصْرانِيّة)، مَكَان تُطَهَّر فِيهِ النَّفس بِعَذَابٍ لَهُ أَجَلٌ مَحْدُودٌ. (الاسلام)، هو الحاجز بين الجنة والنار (المترجم).



(ب)

الشكل 62: الموت في القرون الوسطى. (أ) كلية القديس جون، كامبريدج ـ مدافن القرون الوسطى (القرن الرابع عشر) (صورة بتصريح من قسم علم الآثار في جامعة كامبريدج وكريغ سيسفورد). (ب) زوال الغرور الدنيوي (الحقوق محفوظة لهيئة المكتبة البريطانية، آروندیل 83، الشكل 127).

تماماً كما تمّ بناء حياة المسيحيين داخل قصة العلاقة بين الجسد والنفس، فإن جسد المسيحيين كان محكوماً بأجساد أخرى نقيضة، الصالحة منها والطالحة. قامت المسيحية على التناقض الجسدي لإله موّحد، حيث جمعت المتناقضات معاً في اتحاد رباني[1]، كما عُرفت المسيحية وحُددت من خلال أجساد مقدسة وإعجازية تَحَدّت الطبيعة العميقة للأجساد العادية. النموذج، طبعاً، كان جسد السيد المسيح، الجسد المثالي، وهو يتماهى في الجغرافيا الكونية، مع الأرض في مركز الخليقة (الشكل 61 و63). كما جَسَرت الأجساد المقدسة الهوة بين عامة الناس والسيد المسيح، مما مكنها من لعب دور الوسيط مع نوع من السلطة خولتها بالقيام بالمعجزات. تعمل قوة اللّه من خلال القديسين لأنّ نَفْس القديس (ضمناً، الجسد) طاهرة. يعود تاريخ التراث القديم في تبجيل القديسين كحراس روحيين استثنائيين وشفعاء بالأصل إلى ما بين القرن الثالث والقرن الرابع الميلادي[2] واستمر حتى العصر الحديث (متمثلاً في الكاثوليكية الحديثة، على سبيل المثال). كان التركيز المبدئي أساساً على قبور القديسين باعتبارها أماكن تحققت فيها المعجزات،

(1) زيمرمان 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) براون 1981. (إشارة من الكاتب نفسه).

وبالأخص شفاء المرضى ـ وفرت قبور وأضرحة القديسين نقاط تلاقي لرحلات الحج (الشكل 60 و64). آثار القديسين كانت إلى حد ما محط اهتمام في مراحل لاحقة، ربما يعود هذا إلى أن معظم الأماكن المقدسة مع بدايات المسيحية كانت في شرق حوض البحر الأبيض المتوسط. مع تمدد مراكز العمل الديني في أوروبا الشمالية والغربية، صار نقل الآثار المقدسة ممكناً وأكثر يسراً من نقل المعابد. تَحَدّت الآثار المقدسة أيضاً مثل العظام الصلدة، والجافة، والنظيفة، المخاوف من تعفن الجسد جمالياً[1]، حيث قدمت أوعية الذخائر المقدسة المرصعة بالجواهر العقيدة الجمالية على أنها الشكل الخارجي للجسد الذي يكشف عن الحالة الأخلاقية الباطنية لهذا الجسد (الشكل 65)[2]. بشكل ساحر، حالما تمّ التحقق من صحة قوة الآثار المقدسة عبر التسلسل الهرمي الروحي، فإنها شكلت أساساً لإقتصاد دنيوي معقد يعمم هذه الآثار ويقوم بنشرها على نطاق واسع[3].

(1) باينم قبل 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) سايمونز 1994. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) غيري 1986. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 63: الجسد الرباني كما الأرض ـ ينظر اللّه من خارج الكون، الروح المقدسة ككرة من نار تغلف العالم والجسد المثالي للسيد المسيح في المركز الدنيوي. صورة توضيحية من القرن الثالث عشر من كتاب الأعمال الإلهية للقديسة هيلدغارد من بينغن (الحقوق محفوظة الأرشيف الفني/مكتبة لوكا المدنية/جياني داغلي أورتي).



الشكل 64: يصلي المرضى لمعجزة من أجل الشفاء، ضريح القديس توماس، كاتدرائية كانتربري. مقصورة مصورة على المذبح تحتوي على آثار القديس (تصوير ـ روب).



الشكل 65: أظهرت العظمة الخارجية للذخائر المقدسة الألق الروحي لمحتوياته. الذخائر المقدسة للقديس اوستيس (الحقوق محفوظة لأمناء المتحف البريطاني).

كثيراً ما اعتُبر الجسد المسيحي على أنه هو الجسد المعياري. أتباع الديانات غير المسيحية (مثل اليهود، المسلمين أو الوثنيين) كانت لديهم عادات جسمانية مختلفة في اللباس والنظام الغذائي وكانوا أحياناً يُصورون على أنهم غير قادرين على السيطرة على شهواتهم (مثل الشَهْوانِيّة الجِنْسِيّة) وعلى أنهم يمتلكون أجساداً تتحدى النظام الفطري. كان هناك اعتقاد سائد بأن الرجال اليهود يحيضون أحياناً ـ والإدعاء أحياناً أخرى بأن اليهود يقومون بخطف، أو قتل أو أكل الأطفال المسيحيين، كما كانت العلاقات الجنسية بين المسيحيات والرجال اليهود والرجال المسلمين مستنكرة. بالمثل، الأمراض المُشَوّهَة المسماة «الجذام» فُهمت، أقله نظرياً، على أنها مظهر من مظاهر التشوه الروحي، ونزعة فطرية نحو الشَهْوانِيّة[1].

تمثّل الجسد المثالي في المسيحية في جسد الذكر، بينما قدمت النساء جسداً بديلاً آخر. قدم كل من غالين وأرسطو أفكاراً علمية حول النظرة إلى جسد المرأة على أنه أضعف أو أقل شأنا من أجساد الذكور ـ وعزز علماء الدين الأوائل فكرة أن النساء هن أضعف وراثياً،

(1) زيمرمان 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

ومادياً ومعنوياً على حد السواء ـ أجسادهن الغضة الناعمة سريعة التأثر بالشهوات الجسمانية مثل الشهوة الجنسية الواضحة أكثر مما هي عند الذكور. بالتالي، حتى وإن كانت أرواح النساء تستحق التَخْليص مثل أرواح الرجال، وإن وجد نساء روحانيات متميزات خلال العصور الوسطى، كان هناك كره نظري للنساء، وأحياناً كثيرة كان يُنظر إلى النساء الروحانيات على أنهن يواجهن تحدياً خاصاً في التغلب على فطرتهن كنساء. على الرغم من عدم وجود ثنائية تساوي النساء بالجسد والرذيلة والرجال الروحانيين بالفضيلة، فإن أحد العناصر التي ساهمت بتشويه سمعتها، تمثل في إختلاف الجسد ـ الروح: الروح نقيض الجسد، وإذا ما أردنا تحديد ترتيب أخلاقي لهذين المصطلحين، فإن الأرواح تتفوق على الأجساد أخلاقياً. بالتالي، إذا ما كنت تريد التوصل إلى مفهوم يحط من سمعة المرأة، ومرضى الجذام أو اليهود فسيكون «الجسد» الوسيلة الأنجع[1].

ما هي علاقة هذه الصور التأطيرية بممارسات الجسد اليومية؟ لنعتبر أن «الخطيئة» طريقة من طرق تنظيم الخبرة. تمّ عملياً إعادة تصنيف كل الشهوات في المسيحية كمظهر من المظاهر المحتملة للتشوه الروحي (الشكل 66). الشهوة والشراهة هي أفعال جسدية بشكل واضح ـ المشاجرات مردها إلى حالة الغضب، التأنق يعكس الزهو بالنفس، الكسل يُنسب إلى الخمول الروحي. في معظم هذه الحالات، تمّ تحديد عِمَاد الفضيلة عبر الزهد وابتعاد القديسين والقديسات عن الرغبات الدنيوية. انعكس هذا بشكل مخفف، من خلال القيود والتشريعات الخاصة بالملابس، والنظام الغذائي والنشاط الجنسي، بينما تمّ تحديد عِمَاد الخطيئة عبر مجموعة من الخطائين الذين استهلكهم هوس واحد، وهو النوع الذي وصفه دانتي في *الجحيم*. تموضعت البشرية بين أعمدة الخطيئة المطلقة والفضيلة المطلقة. من المتعارف عليه بشكل عام بأن الأشخاص العاديين لا يمكنهم تحقيق المعايير القدسية للطهارة الجسدية ونكران الذات، بل عليهم ألاّ يتيهوا خارج مجموعة الملذات والبهجة المسموح بها، وإذا ارتكبوا إثماً، سيواجهون عواقب وخيمة جاهزة في «كتب التوبة»، وقوائم مفصلة من العقوبات على الخروقات. كانت كتب التوبة في القرون الوسطى عملياً عبارة عن كتيبات للأشياء الممنوعة، بالأخص الجنس والغذاء. هذه التركيبة الصورية خلقت حالة روحية للفرد مشروطة دائما بأفعالها أو أفعاله الجسدية، وهي دائماً تحت المراقبة. حتى عندما يكون الفعل ليس ذنباً، فإن الممارسات اليومية مثل الأكل، واللباس، والنشاطات الجنسية

(1) ابو لافيا 1994. (إشارة من الكاتب نفسه).

وهكذا دواليك يمكن أن تكون إثماً، يدل المؤمن، على أن الجسد مراقب دائماً. الإطار الشكلي للخطيئة خلق سجناً روحياً شديد التعقيد ـ جعل من الجسد ساحة معركة للتنافس الدائم بين المقدس والآثم[1].



الشكل 66: الخطايا السبع المميتة، هيرونومس بوش (الحقوق محفوظة للأرشيف الفني/متحف برادو، مدريد/جياني داغلي أورتي).

كانت النتيجة ممارسات تشريعية خاصة بالجسد واسعة الإنتشار. فُرض على الناس الأكل باعتدال، وأكثر من ذلك تمّ حصر متعة الأكل بالصوم (كما نوهنا سابقا)، مما كان يعني الإمتناع عن بعض الأطعمة الخاصة، عادة عن أكل اللحوم. في بعض الأنظمة الكنسية، تصل أيام الصوم تقريباً إلى نصف سنة بمعدل يوميّ صيام أسبوعياً، في أعياد القديسين والصوم الكبير. تبقى قضية، أكل الأوروبيون للحم فعلاً في القرون الوسطى بشكل يومي أم لا بعيداً

---

(1) كانت الملائكة غير محددات الجنس ومحددات في نفس الوقت، بطريقة تناقضية إلى حد ما ـ كمخلوقات روحية طاهرة، كانت متحررة من تبعيات الجسد، ولكنها كوسيط بين الله والبشر، يفترض أنهما يشتركان بالخصائص الإنسانية مثل النوع لمساعدة البشر للإرتباط بها (إشارة من الكاتب نفسه).

عن هذه القوانين قضية جدلية ـ أسست هذه الممارسات لفكرة أن الأكل يقع تحت السلطة المطلقة للكنيسة. بالمثل، السلوك الجنسي كان أيضاً تحت المراقبة الدائمة[1]. ناقش علماء اللاهوت على مر العصور الوسطى الجنسانية، وتراوحت آرؤهم بين النظرة القاسية نسبياً التي تعتبر أن النشاط الجنسي إثماً وبين نظرة أوغسطينيوس[2] الأكثر تحرراً التي تجيز ممارسة الجنس بين الأزواج بهدف الإنجاب. الصفة المشتركة، على أي حال، الكامنة وراء هذه الآراء المتباينة هي أن الجنس مسألة جسدية بحتة، وتتعارض أصلاً مع الروحانية، وكان من الضروري دائماً للسلطة الروحية أن يكون لها رأي في الجنس ـ لتنظيمه، وشجبه، وإحتوائه، أو تبريره أو الموافقة عليه.

الثنائية[3] أم الخِلقة؟

كيف تعمل الاختلافات بين الجسد والروح عملياً؟ باختصار، تعمل بشكل معقد. كان «الإيمان» معقداً في القرون الوسطى بقدر تعقيده في أي مرحلة تاريخية أخرى. على الرغم من أن التصريحات اللاهوتية تبدو واضحة ومبرمجة، إلاّ أن معظم الناس عاشوا في «جو من الإيمان، والاعتقاد والإلحاد»[4]. لذا، كان «الدين المُختبر» عمليةً خلّاقة. من جهة، هذا التناقض بين الجسد والروح تكرر على مدار الحقبة بأكملها، ومن جهة أخرى، ما كان يعنيه البشر فعلياً بهذه المصطلحات وكيف توائمت المصطلحات مع أفكار عالمية أكثر اتساعا قد تغير كثيراً. الكثير من الفلاسفة نظروا إلى الناس على أنهم مركب من الجسد والروح معاً، ولكن فضّل الآخرون نموذجاً ثلاثياً، أي بشر مكونة من روح فكرية مكانها العقل، وروح إنفعالية عاطفية مكانها القلب، وكائن حيواني أو خصب مكانه في الأحشاء ـ هذا بحد ذاته نموذج أساسه أفلاطون.

إذاً، لا يمكن قراءة «الجسد والروح» كنص ثابت، فهو برنامج بنيوي يسيطر بشكل صارم على الفكر في القرون الوسطى بطريقة متجانسة وثابتة. «الجسد» و«الروح» وفرا مصطلحات مشتركة للحوار. كما تقول باينم، «طوال فترة العصور الوسطى، مال الفلاسفة الذين تعاملوا

---

(1) بلوف وبرنديج 2000؛ هاربر وبروكتور 2011؛ كراس 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) القديس أوغسطينيوس، عالم لاهوت وفيلسوف من أصل نوميدي ـ لاتيني. يُعد أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية (المترجم).

(3) (Dualism) وهي النزعة الثنائية: الروح ـ الجسد (المترجم)

(4) آرنولد 2005، 168. (إشارة من الكاتب نفسه).

مع الإيمان بالآخرة إلى التحدث عن الإنسان ليس كروح بل كروح وجسد»[1]. كثيراً ما يتفق الناس حول الوجود، والطبيعة وترتيب الخطيئة حتى وإن اختلفوا فعلياً عما يشكل الخطيئة بعينها وماذا يفعلون حيالها. عموماً، كل من الزنادقة والمحققين[2] آمنوا بالله بحماسة، ولكن بطرق مختلفة. هذا المَخزُون المشترك من المفاهيم طال الجسد أيضاً. على الرغم من اختلاف الفلاسفة حول ماهية الروح بالضبط، فقط قلة قليلة من الناس ينكرون وجودها جملة وتفصيلاً ـ بالمقابل، لا يوجد أحد في العصور الوسطى، ربما سوى قلة قليلة من الزنادقة المتطرفة، ممن اعتقد بأن الروح سيئة (بخلاف الكثير من السكان الأصليين) أو آمن بالآخرة التي كانت حيادية أخلاقياً أو التي كانت تقريباً مشابهة للحياة على الأرض. بالمثل، تمّ فهم الملذات الجسدية كمتعة جسدية وليس كما (يدعون) على أنها قربان مقدس، أو أعمال سياسية أو متعة بسيطة غير خاضعة للتقييم الأخلاقي ـ الإستمتاع بالملذات عن وعي وإدراك كان يُعتبر فعلاً دنيوياً أو جسدياً، وإن مصطلحات الحوار عن الجسد كانت تُستخدم لتحديد واحتواء الأفعال داخل بعضها البعض. بعبارة أخرى، حتى عندما تتصاعد الخلافات، كان يبقى هناك إجماع كبير حول كيفية تشكل العالم معاً، ويتجسد هذا في المصطلحات الخلافية المشتركة.

بالنسبة إلى عالم جسد القرون الوسطى، ما ننظر إليه هنا، في الواقع، هو الخِلقة، وهي عبارة عن نظام من الميول التوليدية أو مصطلحات فكرية تظهر على المشهد بشكل حر، غالباً في منطق متناقض (قارن، الفصل الثاني). في صميم هذه الخِلقة تتمركز فكرة أن الجسد والحواس بالأصل مشكوك فيهما، وأن الجسد ما هو إلا ساحة معركة لاهوتية بين الفضيلة والرذيلة، وهذا مدموج مع موقف يمكن تسميته الفردانية[3] الروحية. بعد أن عَرَّفَت المسيحية الحياة الدنيوية بالبحث عن الخلاص، فقد جعلت منها بحثاً فردياً، والأرواح التي نجحت في هذا البحث أمام الحكم السماوي كانت أرواحاً فردية، وعلى الأرض، منظومة الأعمال الأخلاقية كانت تمثل الجسد الفردي، وهي محددة ومحكومة بالروح الفردية، وتحت إمرة الإرادة الفردية وتعكس حالة الروح الفردية. وعليه، يوفر الجسد العقائدي نموذجاً

(1) باينم بعد 1995، 19. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) المحقق، هو موظف رسمي كانت تعينه الكنيسة الكاثوليكية وما سار على سيرها من محاكم التفتيش الإسبانية والبرتغالية والرومانية للتحقيق في وقائع وادعاءات الهرطقة والمعتقدات والأفعال التي تنافي تعاليم الكنيسة (المترجم).

(3) الفردانية، هي موقف أخلاقي، فلسفة سياسية، أيديولوجيا، أو النظرة الاجتماعية التي تؤكد على القيمة المعنوية للفرد. (المترجم).

مختلفاً كلياً عن الجسد المتحول، القابل للنفاذ والعلائقي الذي تصوّره العلماء والأطباء (انظر النقاش في هذا الفصل لاحقاً).

المُشْكِلَة مع المرأة، الجزء الأول

مع دراسة الحقبة الكلاسيكية، هناك الكثير من الدوافع الأصلية التي تعمل على دراسة جسد القرون الوسطى التي نتجت عن تساؤلات حول وضع المرأة والرغبة في كتابة تاريخ حقيقي عنها. جاءت النتائج مختلطة بوضوح، كما سنرى أدناه. في العالم اللاهوتي، عملت المرأة تحت تباينات واسعة الإنتشار. حيث مثّل الرجال المعيار البشري للحالة الروحية ـ المرأة كانت مختلفة، واعتبرت حالة خاصة أو شاذة. من ناحية أخرى، كانت المرأة مختلفة لأنها، بشكل عام، كانت في حال أسوأ. انتشرت الرذيلة في الكون عبر إغراء حواء، حيث ظهرت نزعة ربط الجسد بالمرأة، فلطالما كان يُنظر إليها على أنها الحلقة الأضعف، والأقل عقلانية، والأكثر عُرضة للرذيلة[1]. هذا ضَمِنَ الكثير من إضفاء الطابع المؤسساتي لمعاداة المرأة الذي قد رأيناه بالفعل، في التصرفات (على سبيل المثال في حصر السلطة الروحية برجال الدين) وفي المواقف (مثل تصنيف المرأة على أنها أكثر شهوانية). نتطرق إلى مثال واحد فقط. العلاقات الجنسية خارج نطاق المؤسسة الزوجية مستنكرة لكل من الرجل والمرأة على حد السواء، ولكن النقاش الدائر في كيفية التعامل مع الرغبة الجنسية بعد أن يموت أحد الزوجين لم يركز عموماً على الأرامل الرجال (الذين من المتوقع أن يتزوجوا ثانية) بل على الأرامل النساء (اللواتي غالباً لا يتزوجن). بالمثل، كتيبات التوبة عن الخطايا الجنسية غالباً ما تفترض، في موضوع الجنس، أن المرأة هي الغاوية، بينما الكَفّارَة تستهدف الرجال المغرر بهم. القديس أوغسطينوس وتوما الأكويني، وهما رجلا دين مشهوران جداً، «نظرا إلى طبيعة المرأة الجنسية المختلفة بقبول تمّ كتمه في أحسن أحواله، أكثر بقليل من قبول مُسْتَكِين لأساليب الخالق الغامضة. بالإضافة إلى ذلك، القليل فقط شاركوا في توسيع هذه الرؤية النسبية. فمعاداة المرأة تغلغلت في ادعاءات معظم الكتّاب في القرون الوسطى[2]».

في نفس الوقت، بطريقة أو بأخرى، اعتبرت المرأة متساوية من الناحية الروحية. أقله

(1) كان يُعتقد أن الألم المُصاحب للولادة هو عقاب لخطيئة حواء (وبشكل أعم، خطيئة الجسد الفطرية)؛ كان هناك اعتقاد سائد بأن مريم العذراء لم تعاني من آلام الولادة. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) وود 1981، 711 ـ 712؛ قارن، نيلسون 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).

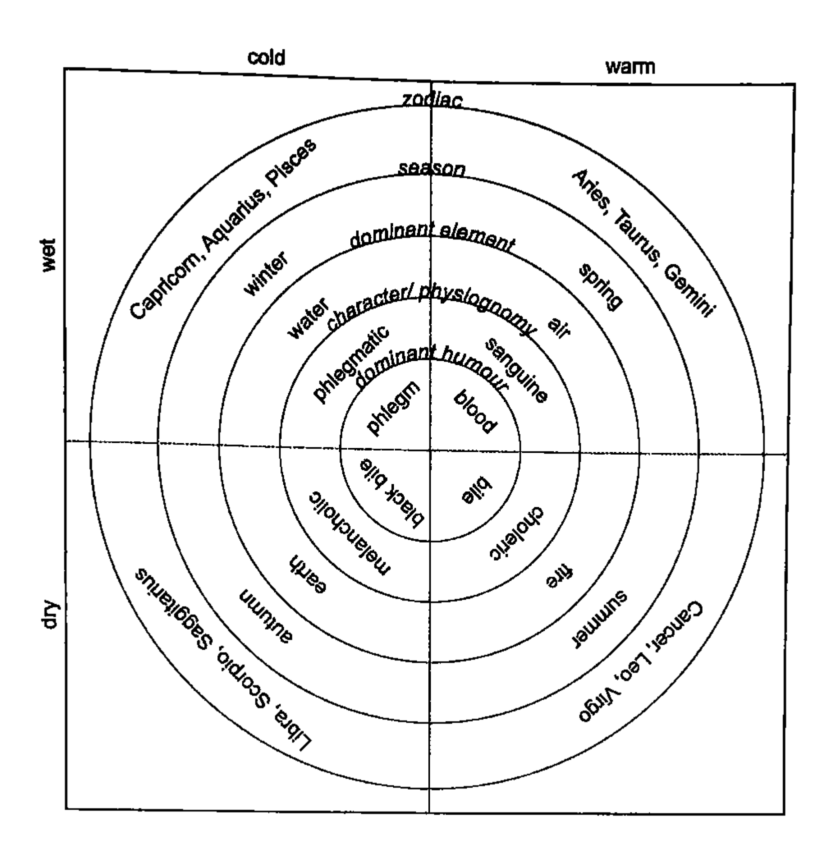
المتعلمة والمثقفة المنتشرة على نطاق واسع، والمتصلة إلى حد معقول بمجالات الحياة المختلفة، لا سيما في العلوم والطب. معظم كتّاب الطب في القرون الوسطى في أوروبا كانوا من المسيحيين والكثير منهم كانوا رجال دين، وعادةً ما صيغت النظرية الطبية ضمن إطار شامل لعقيدة الكنيسة، مع وجود أسباب وجيهة لإعتبار الجسد الطبي/العلمي منفصل عن العقيدة الجسدية. بخلاف اللاهوت المسيحي، معظم النظرية العلمية موروثة من الكتّاب الكلاسيكيين مباشرة. علاوة على ذلك، حدود العالم المسيحي كان أقل وضوحاً في المسائل الطبية عن المسائل الدينية ـ العديد من النصوص الكلاسيكية كان قد تمّ نقلها إلى الغرب في القرون الوسطى عن طريق الكتّاب المسلمين من أمثال ابن سينا، حيث تبادل الأطباء المسلمون واليهود والمسيحيون المعلومات[1]. والأهم من هذا وذاك، تمّ استخدام المفاهيم الطبية لغايات مختلفة عن المفاهيم العقائدية ـ فهم وشفاء الجسد كنقيض لخلاص الروح ـ وبشتى الطرق، كانت المبادئ الأساسية التي يقوم عليها الجسد مختلفة.

نظريات الجسد العلمية في القرون الوسطى تنحدر مباشرة من النماذج الكلاسيكية، لا سيما مؤلفات أبقراط وجالينوس (قارن، الفصل الخامس). انتقلت هذه النظريات مباشرة عن طريق الكتّاب في أوائل القرون الوسطى من أمثال ايزيدور من اشبيليا وبطريقة غير مباشرة عن طريق إعادة الاكتشاف والإزدياد في المؤلفات الكلاسيكية على يد الكتّاب العرب مثل ابن سينا، وذلك من حوالي 900 ميلادي فصاعداً. كما أن أرسطو كان علماً من الأعلام المؤثرة ـ على سبيل المثال، في تصوره بأن القلب هو كُرسي الروح (نموذج استمر حتى اكتشافات هارفي النفسية في العقد السادس، قارن، الفصل السابع)[2]. تمثّل المفهوم الأساس في فقه الأخلاط، الذي يقول بأن الجسد يحتوي على أربعة سوائل أساسية أو «أخلاط» (الدم، البلغم، الصفراء السوداء أو السائل المسؤول عن المزاج السيئ، والصفراء الصفراء أو السائل المسؤول عن الكآبة) (الشكل 67). كل خليط مربوط مع هَيْئَة ومزاج الفرد حيث يحدد مزاجه العام السائد، وصفاته البيئية، وعاداته، وغذائه وعلاجاته. على سبيل المثال، الأفراد الذين لديهم زيادة في ضغط الدم بالنسبة لأخلاط أخرى في تركيبهم الشخصية يتميزون بملامح متوردة، كما أنهم متفائلين ويتمتعون بطبع منفتح ووديّ.

---

(1) غارسيا ـ بولستر 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) ويب 2010. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 67: النظام الخلطي

المدخل الأساس للصحة الجيدة يكمن في الإعتدال والتوازن بعيداً عن الإفراط. عندما تكون الأخلاط متوازنة، سيكون الجسد سليماً ومُعافى، وعندما تكون أحد الأخلاط ناقصة أو غزيرة، فإن إختلال التوازن هذا سيسبب المرض. عملياً، هذه الفكرة تتعامل مع البنية الداخلية للجسد بشكل أساسي بكونه صندوق أسود، ومن غير المفاجئ في مرحلة ما أن يصبح التشريح نادراً والجراحة الباطنية خطيرة. حالة الجسد مستخلصة من الإشارات الخارجية تبعاً للمزاج، واللون، والنبض، والتنفس والإنبعاثات (فحص البول، يُعتبر آلية تشخيصية معيارية [الشكل 69]). بالمثل، تعامل الأطباء مع المرض من خلال وَسائِلُ غَيرُ باضِعَة مثل الأعشاب الطبية والأدوية، والنظام الغذائي والعلاجات الخارجية. على سبيل المثال، عندما يتم الإشتباه بإرتفاع ضغط الدم، وخاصة عند من يعانون من لون بشرة أحمر قانٍ وارتفاع بدرجات الحرارة، عادة ما يكون النزيف حلاً للتخلص من الفائض. في أيّ موضع يجب أن ينزف المريض؟ هذا الأمر محكوم بمجموعة من العناصر التي لا تضم فقط الأعراض الخاصة الواجب تخفيفها بل أيضاً العوامل البيئية مثل الموسم ومواقع النجوم (الشكل 68).



الشكل 68: «إنسان الوريد» رسم بياني يوضح مكان استنزاف المريض في حالات خاصة (الحقوق محفوظة لمكتبة ويلكوم، لندن).



الشكل 69: العلاجات: فحص البول. باريس، القرن الخامس عشر (الحقوق محفوظة لمكتبة ويلكوم، لندن).

الرعاية الصحية في القرون الوسطى لم تكن مجالاً واحداً موحداً. فقلة قليلة من الأطباء كان لديهم تحصيل علمي، بينما طلبة الجامعات تدربوا في الفلسفة والعلوم - وانصبّ اهتمامهم على عليّة القوم. من الواضح أن عدم التوازن الخلطي لم يكن سبباً في الكسور والجروح - فيما لو عُولجت أقله من قبل أخصائيين، لكن تمّ التعامل معها من قبل جراحين تلقوا تعليمهم الفني في أدنى مستوياته وبشكل غير رسمي. بالنسبة للشكاوى العامة وبالنسبة لعامة الناس، معظم أسرار الشفاء كانت بين يدي النساء، اللواتي مارسن العلاج على نطاق واسع في القرية والعائلة باستخدام الأعشاب الطبية والعلاجات الشعبية[1]. على الرغم من أن الأطباء كانوا قد كتبوا عن المسائل الطبية النسائية، إلاّ أن النساء عملياً تعاملن مع أمراض النساء والتوليد بشكل عام. في الحكايات الشعبية، كثيراً ما ألقى السحر بظلاله على هذه الممارسات العلاجية، حيث اجتمع كلٌّ من الأعشاب الفعالة والعلاجات العملية معاً، من دون حسيب أو رقيب، مع سحر الشفاء وحكمَة دينية ركيكة[2]. قد يكون هناك بون شاسع بين الطب النظري والمداواة «الشعبية» لكنه لم يمكن انقساماً تاماً - على سبيل المثال، سُمح باستخدام التعاويذ المكتوبة من قبل شخص متعلّم فقط، والذي يكون في كثير من الأحيان مجرد رجل دين ذا مركز وضيع.

إنما تبقى النقطة الهامة هنا هي النموذج الفكري الذي يلتزم بتفهم الجسد علمياً وطبياً. لم تكن نظرية الأخلاط مجرد نموذج طبي. بل استندت إلى مجموعة عريضة من الإنْجِذَابات والإرتباطات الممتدة إلى المنظومة الكونية. كل سائل مرتبط بصفات بيئية تُرَاصَفَه مع العناصر التي تشكّل الكون. الأرض، مثل البلغم، باردة وجافة - النار، مثل المزاج السيِّئ، حارة وجافة - الهواء، مثل الدم، دافئ ورطب - والماء، مثل الصفراء السوداء، بارد ورطب. المصادفات بين أحداث الكواكب والنجوم - بالأخص الأبراج - والأحداث الجسدية (مثل الولادة) تؤثر على تكوين وحَظّ الفرد (هذا هو المنشأ الموروث في علم التنجيم الحديث)، وأيضاً العلاج المناسب (ومن هنا مصدر الصور مثل «إنسان الأبراج»، (اللوحة 7 ح). امتد نظام الإنْجِذَابات إلى ما بعد الجسد البشري والمنظومة الكونية. هنا يكون الجسد عملياً، صورة مصغرة عن العالم من حوله، وسنعود لهذه النقطة لاحقاً في الفصل السابع. يمكن استخدام النباتات لغايات طبية إستناداً ليس فقط على التأثيرات العلاجية الملاحظة بل أيضاً على مظهرها أو نوعية البيئة المرتبطة بها. آلبيرتوس ماغنوس، على سبيل المثال، صنّف الخواص السحرية

(1) كابر 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كيكهافر 1989. (إشارة من الكاتب نفسه).

للصخور، التي تعتمد في كثير من الأحيان على مزايا مثل لونها ومنشئها. إن الطلاسم السحرية التي تحتاج إلى مكونات من ألوان محددة أو متموضعة في أوقات معينة كانت محاولة استباقية لاستخدام مثل هذه الإنْجِذَابات من أجل التأثير على جسد الإنسان.



اللوحة 7 ح: معرض الصور التاريخية، الجزء الثاني. «إنسان الأبراج» من العلوم في القرون الوسطى تبين الإشارات الفلكية التي كان لها تأثير على كل جزء من أجزاء الجسد (نسخت بتصريح من المعلم والزملاء، كلية الثالوث الأقدس، كامبريدج).

بخلاف الجسد العَقَائِديّ، الجسد الطبي كان قابلاً للنفاذ ومَسَامِيّ الطبيعية. في النظرية العلمية، لم تكن حدود الجسد مرسومة بوضوح وكانت محكومة بالإرادة الفردية ـ كانت الروائح مثل الشعر، والدم والأظافر مكونات سحرية قوية ساعدت على توجيه التأثيرات بين الفرد والبيئة (مثلاً، في جاذبية الحب أو الشفاء). من ناحية أخرى، لم تستند الصفات الأخلاقية للشعوب فقط على إرادتها أو الفضيلة ـ تمّ تشكيلها وفق بيئتها. من ثمّ، هناك فكرة مردها إلى أبقراط: وهي أن المناخ شكل كلاً من الشكل والخصائص النفسية ـ حجة استخدمها أرسطو لشرح لماذا أحب الإغريق الحرية بينما شعوب آسيا كانت خانعة بالفطرة. نُقلت نظرية المناخ عبر الكتّاب من أمثال ايزيدور من اشبيليا وآلبيرتوس ماغنوس واستُحضرت طوال فترة العصور الوسطى لشرح الاختلافات الثقافية[1]. أخيراً، صار الجسد في حالة تغير مستمرة[2]، حيث

(1) بارتلت 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كوهين 2003. (إشارة من الكاتب نفسه).

امتص وأفرغ السوائل الفعّالة، والمواد الصلبة والأبخرة ـ وتغيرت عناصره المكونة عبر تأثيرات غِذَائِيّة وبيئية، وكان عُرضة للإنتهاك من عناصر خارجية. كما نوهنا للتو، مرض الجذام، على سبيل المثال، كان يُعتقد بأنه يشير ضمناً إلى التشوه الأخلاقي (مثال آخر على التوجه لإيجاد تقاطعات بين المظاهر الخارجية والطبائع الباطنية) وأنه مرض مُعْدٍ ـ من هنا، كان لا بدّ من عزل مرضى الجذام[1]. ومع ذلك، كان الجسد قابل للتحول ليس فقط من خلال الأمراض، بل أيضاً من خلال النوايا الغريبة (مثلاً، كنقله من سحر الشفاء إلى استخدام الأذى للشفاء، أو التأثير في التغيرات المزاجية مثل الوقوع في الحب) وحتى التأثيرات الشيطانية أو الروحية. في التباين الأساسي للإحتواء الذاتي، المحكوم أخلاقياً، في الجسد المستقر الذي يفسّر وفقاً لعقيدته، كان الجسد علائقياً شَرْطِيّاً.

المشكلة مع المرأة، الجزء الثاني

كان اهتمام كتّاب الطب لا يقل عن اهتمام علماء اللاهوت في المواضيع التي تخص المشكلة مع المرأة، وكانوا على يقين من أن قضية المرأة هي قضية إشكالية. الرجال هم كائنات محددة، ومستقرة، ودافئة وجافة ـ هذه الصفات كانت مرتبطة باليد اليمنى، والجنوب والشرق وبالهواء والنار، بينما كانت المرأة مرتبطة بالجانب الضعيف والإشكالي من المعادلة ـ قابلة للنفاذ، ومتقلبة، وباردة، وجافة، وغير محددة، ومسامية، ومرتبطة بالشرق والغرب، والأرض والماء[2]. كانت المرأة أكثر عُرضة للمس الشيطاني لأن جسدها أكثر إنفتاحاً، وأكثر نفاذاً، ولديها ثغرات أكثر مما يجعلها قابلة للإختراق، وخاصة تلك المتعلقة بالأحشاء[3]. وكجزء من النزعة في القرون الوسطى، كثيراً ما تُركت مثل هذه الفروقات كامنة أو استدعيت وقت الحاجة أو وفقاً للسياق.

الإنجاب كان صلب الموضوع. حيث تضمّن الموروث الكلاسيكي على فكرتين أساسيتين حول هذا الموضوع. فكرة أرسطو التي تقول بأن المرأة تنتج مادة بلا شكل (مفهوم مرعب بحد ذاته بالنسبة إلى العقل في القرون الوسطى) للمولود الجديد ـ الشكل يأتي من الحيوان المنوي الذكري. فكرة جالينوس، بالمقابل، تقول بأن الحَمْل يحتاج إلى سائل الرجل والمرأة

(1) روكليف 2006؛ زيمرمان 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كوون 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) كاسيولا 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).

معاً ـ دم الحيض هي المادة التي تغذي الجنين. كان لهذين الرأيين تأثيراً كبيراً في العصور الوسطى، حيث شكلا الأساس في الحوارات المتنوعة (بعضها كتبته المرأة من أمثال هيلدرغارد من بينغن «تروتا»، وهي طبيبة من القرن الثاني عشر في ساليرنو)[1]، ذات القواسم المشتركة الهامة. علاوة على ذلك، كان يتم معاملة الرجل باعتباره الجسد المعياري الذي يختلف عن جسد المرأة، حيث ركزت النظرية الطبية على السُيُولَة غير المستقرة في جسد المرأة وخطورة دم الحيض[2]. من ناحية أخرى، كانت المرأة تُعتبر باردة وجافة ـ والجماع كان ضرورة لتسخين جسد المرأة، وإلاّ ستتراكم البذور الأنثوية وتخنقها.

صورياً، كان جسد المرأة في القرون الوسطى يُعتبر غير مستقر ومقاوم للحدود. في هذا الخصوص، كان جسد المرأة يتشابه مع «أجساد شنيعة» أخرى مثل تلك السباقات الشنيعة على تخوم الأرض. بخلاف الأجساد الشنيعة الأخرى، يبقى جسد المرأة حاضراً وليس بعيداً، وهو ضرورة للمجتمع وليس بناء متخيل. من هنا، حاول الكتّاب الذكور إحتواء المرأة إستطرادياً بعدة طرق، لكن قد يكون أحياناً لهذه النظريات الطبية عواقب قَمْعِيّة. بحسب تقاليد غالينوس، كان يُعتقد أن الحمل لا يمكن أن يحدث من دون أن تصل المرأة إلى رَعْشَة الْجِمَاع، لذا كان من المستحيل أن تحمل المرأة في حالة الإغتصاب، طالما أن فكرة الحمل بحد ذاتها تتضمن متعتها وموافقتها[3].

لطالما كان النقاد جسد المرأة متناقضين ـ لكن طبعاً، هي مثل الغريزة الجنسية، تعتبر مصدراً للحياة. العيش بالخطيئة، لم يجلب الموت للعالم فقط، بل الشهوانية الخصبة أيضاً. الحيض، هو إشارة إلى تلك الخطيئة ـ «لعنة حواء» ـ وهو شريك حتمي للخصوبة. من ناحية أخرى، كانت تُعتبر الأمومة بالنسبة للمرأة مصدراً للهوية والقيمة ـ وبالتأكيد، مريم العذراء، أم السيد المسيح، هي المثال الحيّ. من هنا، ظهرت الحوارات مثل تلك الدائرة حول ما إذا حاضت السيدة العذراء.

ربما يقول المنطق بأن العذراء التي تحبل دون دنس يجب ألاّ تحيض، ولكن الكريستولوجيا،[4]

(1) فلاناغان 1998؛ غريين 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كادن 1993؛ جوسيه 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) س. ميللر 2010. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) الكريستولوجيا، هي مجال دراسة ضمن الثيولوجيا المسيحية مهتمة بدراسة طبيعة يسوع، وخاصة كيفية ارتباط الألوهية والإنسانية في شخص يسوع (المترجم).

الملاحظة والمنطق العام أقروا بحيضها. إذن، هي حاضت. بالمقابل، لو أشارت التجربة إلى أن المرأة تعيش أكثر من الرجل، بينما تمسك أرسطو بالفكرة المضادة، فهناك عدة طرق لتبرير حكم الفيلسوف من دون نكران صلاحية أي من بياناتهم المباشرة[1].

الجسد الحيوي: حيوية القرون الوسطى

أخيراً، نعود إلى الجسد الثالث في القرون الوسطى - وهو مُتَعَارَفٌ عَلَيْهِ ولكن غائب تقريباً في الحوارات الأكاديمية. امتلك الجسد حيوية وهوية ببساطة من خلال دورة الحياة. عوضاً عن البدء بالإفتراضات المجردة، فلنتحدث عن الغذاء والخطيئة.

تم توثيق المخاوف حول الخطيئة بشكل جيد في كراسات التوبة، وهي عبارة عن كتيبات توجه الرهبان لما يجب أن يسألوه عند الإعتراف وعن نوعية التوبة التي يقدمونها على كل نوع من أنواع الخطايا. في أحد كراسات التوبة في القرن الرابع عشر، في خطيئة الشراهة، كان يُفترض أن يسأل الراهب فيما إذا كان الشخص الذي يعترف:

قد افرط في تلذذه بالطعام والشراب، سواء من حيث كمية الطعام أو تنوعه، إذا كان قد اعتاد أن يأكل بشراهة، أو على عجل أو بحماسة غير مبررة، إذا كان قد تناول كميات مفرطة، أو إذا كان يسعى وراء طعام شهي أو مكلف للغاية، وإذا كان قد تقيأ، أو كان غالباً في حالة سُكر، أو إذا كان قد تقيأ القربان المقدس أثناء نهمه بالأكل، وإذا كان قد شجع الآخرين على الأكل والشرب بإفراط من خلال الضغينة أوالتَبَجّح، أو إذا كان قد تردد على الحانات مصطحباً الآخرين إلى هناك، أو إذا كان قد أجبر أحدهم على الإفراط بالشراب، أو إذا كان قد تناول اللحوم في أوقات وجوب الصوم[2].

والقائمة تطول....

النقطة الجوهرية هنا بغاية البساطة، لكنها، بشكل متناقض إلى حد ما، تبقى مغيبة عملياً في الكثير من النقاشات حول جسد القرون الوسطى. مثل هذه البيانات المفصلة والتحقيقية عن الخطيئة لا تأتي من فراغ - فهي ليست مجرد ممارسات شكلية أو أنها جنون العظمة الكهنوتية. هي أدلة دامغة على الإمتلاء بالحيوية والإبداع الذي تعايشت فيه الشعوب مع

(1) وود 1981؛ 724 - 725. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) وولغر 2010، 14. (إشارة من الكاتب نفسه).

أجسادها. من المتوقع أن يلتقي القسيس في حالات الإعتراف الاعتيادي، مع شخص تناول الطعام بكثرة ليس بهدف المتعة فقط، ومع شخص اعتاد السُكر كالقرد أو كالدب (نستخدم صور شائعة من القرون الوسطى)، أو مع شخص يمضي ساعات طويلة ممتعة في الحانات، أو مع شخص استسلم لإغراءات أكل اللحوم في أيام الصيام. وفي مجازفة لتبيان ما هو بديهيّ، نرى أن كل هذا يحدث فقط لأن الناس تأكل بمتعة وبحيوية بعيداً عن التعقيدات الدينية وأن الصوم يمكن أن يكون له أي دلالة ضمن الدين.

الموقف بسيط جداً. لا يمكننا تناول الجسد العقائدي بمعزل عن سياقاته. بقدر ما تركيبة الشجرة أو الحيوان تفترض مسبقاً شدة الجاذبية غير المرئية ولكن الثابتة باتجاه الأرض، فإن الجسد اللاهوتي يمكنه فقط أن يحيا في التوترات المستمرة مع جسد آخر. يمكننا ملاحظة حركة «الجسد الحيوي» المسلّم بها ضمنياً والتي بذلت جهوداً مضنية لإنتزاع النزعات الغريزية، والرغبات والمتطلبات الموروثة، طوال فترة القرون الوسطى. المفاهيم على غرار الفضيلة، والروح والخلاص تمّ تعريفهم أساساً من خلال التباين مع ما يمكن أن يشعر به الجسد، بحد ذاته، ويفعله في نفس دورة الحياة هذه. على نحو مميز، نظرية الجسد هذه لم ترد في النصوص - بل ظهرت من خلال الممارسات والعادات، ومن خلال الإسْتِنْكار، ومن خلال الثقافة المادية ومن خلال الفكاهة والسخرية. هذا الجسد الحيوي، لم يعش وفقاً لطرق عالمية بل عاش في القرون الوسطى بالتحديد، وكان جزءاً من نظريات الجسد في القرون الوسطى.

الجسد في الممارسة

الجسد كُلي الوجود ولا يمكن كبحه في الحياة اليومية. الجهد، والمرض، والألم والموت عبارة عن محن يومية وكونية لا مناص منها، ومعظم الناس، بما فيهم النساء والأطفال، يستخدمون ظهورهم وأيديهم في العمل - تجربتهم الروتينية من قبيل العمال الذين يعملون على نحو مثير شاقين طريقهم عبر جولاتهم السنوية في الكتب المصورة أو صور مُعدة خصيصاً للارستقراطيين، لكن على الأرجح أقل نظافة (الشكل 70). العمل الجسدي يحدد الطبقة العاملة، على أنها واحدة من التقسيمات أو الحالات التقليدية الاجتماعية الثلاثة. معظم الرجال والنساء كانوا يأكلون ما تنتجه أيديهم أو ما ينتجه جيرانهم، ويستقرون، ولا عجب أنهم يرتدون ما تيسر لهم من ملبس. كانت الرعاية الطبية محدودة والألم كان شائعاً وقاسياً.



الشكل 70: «العمل في شهر آب، أغسطس»، شارات مصنوعة من الزجاج المعشّق (الحقوق محفوظة لمتحف فيكتوريا وآلبرت، لندن).

ومع ذلك، حياة الجسد متميزة بالملذات والعواطف. كانت العواطف متجسدة بشكل صريح[1]، وغالباً ما يتم التعبير عنها من خلال المظاهر الخارجية مثل الدموع الغزيرة، وتبدلات في اللون، ودرجات الحرارة أو الألم[2]. حتى المشاعر المتأتية من الإختبار الديني كان يُعبّر عنها بشكل قوي[3].

الغريزة الجنسية والحب هي طاقات جبارة (الشكل 71). كنا قد استمعنا للأصوات المناهضة للجنس سابقاً في هذا الفصل. رأس الحربة في المعارضة تمثلت في حكاية زوجة بات لتشوسر، التي اعتقدت على نحو معروف بأن اللّه قد وهب البشر الأعضاء الجنسية لسببٍ وجيه، ولدينا أدلة كثيرة على السلوك الجنسي[4]. في الأدب، تمّ التعامل مع الجنس بشكل شبق وبكِيَاسَة، والألغاز الإنجليزية القديمة تحمل معاني فاحشة مزدوجة («ما هو الشيء الذي يعلق في حزام الرجل ويدخل في ثقب صغير عميق؟ المفتاح»). في العصور اللاحقة، عُرفت القصص القصيرة الساخرة والكوميدية بالشعر الساخر، واستهدفت المثقفين عادة من الجمهور الراقي، ولكنها ربما تواجه بقصص شفوية بين الطبقات الاجتماعية الأخرى،

---

(1) من المؤكد أن العواطف دائما ما يُعبرّ عنها (هاريس وسورنسن 2010): النقطة هنا أن شعوب القرون الوسطى أدركوا هذا بوضوح بطريقة تميل بها بعض التفسيرات الحديثة عن العواطف لنكرانها كوقائع معرفية. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) لي روي لادوري 1978؛ 140. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) ستيفنسون 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) بلوف وبرنديج 2000؛ هاربر وبركتور 2011؛ كاراس 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

ضمن إيحاءات جنسية. كما كانت السخرية تطال رجال الدين الفاسقين وكبار السن العاجزين جنسياً ـ حيث كان أبطال الرواية من الشباب والشابات الشهوانيين المفعمين بالحيوية الذين اعتادوا على الحيل الماكرة لتلبية رغباتهم، وكان من الرائج في الأدب الرومانسي أحياناً تمجيد العلاقات الفاسقة. وعملياً، وافقت معظم المدن على وجود المواخير فيها ـ وسط لندن التجاري، الحمامات على الضفة الجنوبية لنهر التايمز، كانا في الحقيقة من ضمن ملكية أسقف ساوثوورك. في العديد من الأماكن في أوائل العصور الوسطى، كان معروفاً، وبالتأكيد مقبولاً، لرجال الدين أن يقيموا علاقات جنسية مستدامة. وقد حددت التشريعات القانونية والدينية عقوبات لمجموعة واسعة من التجاوزات الجنسية، مع الإشارة ثانيةً إلى أنه لم يكن من النادر مواجهة المخالفات الجنسية، حيث تشهد سجلات المحاكم على فاسقين وفاسقات انخرطوا بسلسلة من الخطايا النشطة والمبتكرة. الإنطباع العام شبّه مقاومة الرغبة الجنسية لاهوتياً بمقاومة تيارات المحيط الجارفة.



الشكل 71: النشاط الجنسي في القرون الوسطى، مكتبة بودلين (مخطوطات دوس 6: 160 ف ـ ر161، صورة، محفوظة الحقوق لمكتبة بودلين، أكسفورد).

وهذا حكماً لا يعني بأن النشاط الجنسي في القرون الوسطى عبّر ببساطة عن بعض الرغبات الجسدية البدائية، بل إنه أنتج أنواعاً محددة من الأجساد، وأشكالاً تاريخية من الجنسانية بحسب تعبير فوكو (قارن، الفصل الثاني). كما يعتقد كاراس[1]، بخلاف الجنسانية الحديثة، كانت الجنسانية في القرون الوسطى دائماً غير متناظرة، مع تحديد الغريزة الجنسية عند الذكور على أنها متعدية بطبيعتها (دائماً تحتاج إلى الآخر) وتحديد الغريزة الجنسية

(1) كاراس 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

عند الإناث بأنها تَقَبّلِيّة فطرياً. من هنا، كانت التصرفات الجنسية تميز بحسب الجنس فطرياً وبشكل غير متناظر بدلاً من أن تكون مشاركة متبادلة ـ عادةً ما تُطبق العقوبات على الرجال الذين يلعبون دور المرأة والعكس صحيح.

ولم يكن الجذب الجسدي محصوراً بالرغبة الجسدية تماماً. على الرغم من أن أدب الصالونات يزخر بحوارات الحب الراقية، وإن كانت أحياناً مدروسة ومفتعلة، إلاّ أنه من الصعب تفهم الرغبة اليومية. مع أن المشاهد العرضية تُظهر أنه ليس أبناء الطبقة العليا يتوقون للحميمية فقط. سحر الحب كان أساسياً في السحر في القرون الوسطى على امتداد أوروبا[1]، والشعر الغنائي الشعبي يعبّر عن هذا بحزن وبشكل مباشر:

أيتها الريح الغربية، متى ستهبين حتى يهطل المطر الحرون؟

يا مخلّصي، حبي الذي كنت أتنعم به

وها أنا الآن وحيد في مضجعي ثانيةً[2]

بالمثل، في المراسلات الخاصة في رسائل باستون[3]، امرأة شابة تكتب سراً لزوجها المستقبلي في شهر شباط 1474: «يأمرني قلبي بأن أحبك حقاً أكثر من كل شيء على هذه الأرض الفانية»[4]. وبعد أربع سنوات، تزوجت، زوجها موجود في لندن في رحلة عمل، وهي تكتب رسالة فيها دردشة إخبارية عن أقربائهم وجيرانهم، ولكنها أضافت ملحوظة: «سيدي، أصلي إذا ما كنت ستتأخر في لندن أن تسمح لي كيما أنضم إليك إذا كان هذا يسعدك، حيث أنني منذ زمن لم أتمدد بين ذراعيك»[5].

تمّ توظيف نفس الطاقة لضخ الحياة في الجسد بطرق مختلفة. طرق الغذاء في القرون الوسطى غالباً ما استشهد بها كوسيلة على الطريقة التي ظهرت بها المكانة الاجتماعية والبذخ، لكن الأكل بإسراف وبنوعية جيدة كان مصدر متعة للجميع. كلما كان ذلك ممكناً اقتصادياً، تزدهر تجارة الأطَايِب مثل الخمور، والتوابل والفواكه المجففة ـ ارتبط الطهاة المهرة بالعائلات

(1) كيكهافر 1989. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) أيتها الريح الغربية، مجهولة الهوية، شعر انجليزي شعبي من القرن السادس عشر. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) مجموعة المكاتبات الشخصية والخاصة بأسرة باستون (نورفلك)، وهي مرجع هام لتاريخ وعادات المجتمع الانجليزي (المترجم).

(4) ديفيس 1983، 234. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) ديفيس 1983، 253. (إشارة من الكاتب نفسه).

النخبوية، واحتوت لوائح الطعام على العديد من أنواع الحلويات والمذاقات. واستمتعت الناس من كافة الطبقات الاجتماعية بالوجبات الإحتفالية، بدءاً من الفلاحين بنهاية موسم الحصاد إلى الارستقراطيين المحتفلين ببعضهم البعض. كان الطعام مؤشراً على الفروقات الطبقية، حتى الأطباق المتواضعة كانت تُثمن وفقاً لمذاقها وتوابلها، كما أنها تؤمن للنساء ميدان ثقافي خاضع لسيطرتهن، بالإضافة إلى كونها تضيف لحياتهنّ معان مميزة مثل الإحتفال[1]. إحدى أكثر الأمثلة متعة نجدها في التملص من القواعد الرهبانية، كان يُحرم على الرهبان البنديكتيين[2] أكل اللحوم داخل حجرة طعام الدير، مع أن العديد من الرهبان انحدروا من عائلات ثرية اعتادت على نظام غذائي غني ولذيذ، وبحلول أواخر العصور الوسطى، كان من الشائع بناء غرفة صغيرة جانبية (اصطُلح عليها «الخلوة» أو «مكان الرحمة»، على ما يبدو من دون سخرية!) بعيدة عن غرفة الطعام الرئيسية حيث يمكن للرهبان أن يستمتعوا بأكل اللحوم من دون خرق حقيقي لنص القانون.

يمكننا رؤية انعكاس هذه النقطة في نطاق واسع من الممارسات الجسدية بدءاً من الرقص والموسيقى إلى الرياضة والعنف. تمتعت الناس من كافة المشارب بالموسيقى والرقص الذي كان يؤدى من قبل المحترفين أمام الأسرة الملكية في احتفالات القرية (الشكل 72 أ). الموسيقى تُحرك مشاعر الناس بصدق، وحتى الموسيقى المقدسة حملت أحياناً عناوين فرعية عاطفية عن الرغبة الجنسية[3]. ولأن هذه الألحان ذاتها كثيراً ما استخدمت في الموسيقى المقدسة والشعبية، فإن الناس تستمع للموسيقى بحالة خشوع تعيدهم إلى أغاني الحب أو الربيع التي اعتادوا على سماعها ـ وخصوصاً إذا لم يفهموا اللغة اللاتينية للكتاب المقدس. وفي مثال آخر، أمن الصيد (الشكل 72 ب) الطعام لموائد الطبقة العليا، ولكنه ـ الصيد ـ كان رياضة جمعت أيضاً بين العرض الارستقراطي، والتقاليد المتخصصة، والإثارة الجسدية المتمثلة في المطاردة والقتل. وتراوحت من هواية رفيعة إلى هاجس.

(1) وولغر 2010. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) الرهبة البندكتية أو نظام القديس بنديكت، هو نظام ديني كاثوليكي من مجتمعات رهبانية مستقلة تحترم دور القديس بنديكت. ضمن النظام، يحافظ كل مجتمع فردي (والذي قد يكون ديرًا أو كنيسة) على استقلاليته الخاصة، بينما توجد المنظمة ككل لتمثيل مصالحها المتبادلة (المترجم).

(3) هولسينغر 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).



(ب) (أ)

الشكل 72: الممارسات الجسدية: (أ) فرقة موسيقية، القرن الرابع عشر، انكلترا، لوترل سفر المزامير (الحقوق محفوظة لمجلس إدارة المكتبة البريطانية، ملحق 42130، الشكل 176). (ب) الصيد، القرن الرابع عشر انكلترا، سميثفيلد سفر المزامير (الحقوق محفوظة لمجلس إدارة المكتبة البريطانية، الملكية 10 أ. 4، الشكل 253 ف).

أظهرت الرياضات الأخرى، مثل الصيد، القدرة على العنف. تنافسَ الذكور في عدة مواجهات حربية تتراوح بين المصارعة ورمي الرمح لكسب الجوائز في مهرجان القرية إلى جولات المبارزة الارستقراطية بالرماح والسيوف. قدم العنف، في المبارزات العامة، وفي الحروب وفي الإستعراضات، مصطلحاً تعبيرياً معقداً[1]، مؤسساً لهذه اللغة في مشاهد وحشية، وبطريقة أو بأخرى، حددت القدرة على العنف الشكل الأكثر شيوعاً للذكورية[2]، حيث كان القتال والدفاع عن النفس شأناً ذكورياً. كما أنها استخدمت لتمييز الجسد بطرق معينة، لكن مع تشويه مناطق معينة من الجسد تكون متعمدة في كثير من الأحيان لإبراز أنواع معينة من التجاوزات الحقيقية أو المتصورة[3].

(1) ميرسون وتيري 2003. (إشارة من الكاتب نفسه)

(2) سميث 2008؛ م. جونسون، اتصالات شخصية. (إشارة من الكاتب نفسه)

(3) غروبنر 2009. (إشارة من الكاتب نفسه)

مع كل هذه المشهدية، كانت هناك الملابس، بدءاً من أغطية الرأس التي تميز المرأة المتزوجة عن العزباء وصولاً إلى الشعارات الملكية وأزياء النبلاء وأتباعهم، حيث كانت الملابس جزءاً من اللغة البصرية التي تُبرز الجسد الحيّ بهويات متنوعة، أو فاسحةً المجال لعرض هويات مختلفة. فقد كانت جزءاً من «استعراض الذات»[1]. كان هذا واضحاً جداً في الملابس الفاخرة: «التكلفة الباهظة للملابس الفاخرة ضمنت لها أن تحمل وزناً سيميائياً هائلاً»[2]. مع أن قوانين خفض النفقات في كثير من الأحيان تستهدف أساساً الشباب الذكور في البيئة النخبوية، إلاّ أنها كانت جزءاً من ترتيب علاقات القوة الذكورية[3].

الشراهة، والشهوة، والغضب، والفخر، والبُخْل، والخمول ـ أسسَ الجسد القاعدة لهذه القائمة من الخطايا (الشكل 66). القائمة خالية من الحسد والطمع، وإن يكن، فإن البشر المبتلية بالحسد غالباً ما تمّ تصويرها في القرون الوسطى بإظهار أعراض جسمانية عليها مثل البكاء بحرقة! ومع ذلك، تؤكد جميعها على الإنهماك الجسدي اليومي بعيداً عن صورة المُنافق العاص التي ربما نتوقعها من الآراء اللاهوتية. حاولنا إضفاء منطق مقبول في هذا الفصل على هذا الإنتشار الكُلي الهائل وعلى عمل الجسد المتابع لاهتماماته الخاصة في الحياة اليومية على الرغم من محاولات تنظيمه. في الواقع، يظهر هذا بشكل واسع إلى درجة يتعذر معها كبحه في الحس القذر والجنسي، وفي الأجساد الكرنفالية البشعة والهزلية المحيطة بحواف الصورة الجادة التي سنناقشها في جزء لاحق من هذا الفصل.

هناك فعلياً ثلاث نقاط مفتاحية هنا.

1 ـ الأولى، الكثير من الحياة الجسدية وربما معظمها كانت ببساطة غير قابلة للإختزال إلى نماذج لاهوتية أو طبية. هذا واضح تماماً في ما *فعله* البشر فضلاً عما كتبوه، أو رسموه أو نحتوه ـ السجل المكتوب بالغ في التأكيد على العقيدة والعلوم، كما يؤكد على تَجَانُس ومَنْهَجِيّة الفكر في القرون الوسطى[4]. في الحالات التي لم يحتج فيها الجسد إلى العلاج الطبي أو المواعظ الدينية ـ وهذا كان شائعاً في الحياة اليومية ـ عاش الجسد تنوعاً كبيراً جداً، ولهفةً للإختلاط، والتزاماً أكبر وأكثر مما هو مطلوب في أي برنامج طبي أو لاهوتي.

(1) كرين 2002؛ جارتز 2000؛ فيلبس 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) فيلبس 2007، 23. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) فيلبس 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) آرنولد 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

الحوار اللاهوتي بشكل خاص هو أساساً سلبي أو مُقَيّد ـ ولكن من حيث قدرته على الإستمتاع، أو التنظيم أو الإختبار، فإن الجسد تمتع بحيوية فِطْرِيّة، وإيجابية وخلاقة.

2 ـ ثانياً، وفرت خصائص الجسد والأفعال أسساً جوهرية للهوية، من أجل علاقات اجتماعية يومية كالتي وفرها للنوع وللذات. إشكالية يوم القيامة خيرُ مثال وهذا ما سنكتشفه لاحقاً في هذا الفصل.

3 ـ أخيراً، النماذج العلمية واللاهوتية حاولت شرح الجسد الحيوي (من خلال النظريات النفسية حول تركيبته أو النظريات اللاهوتية حول طبيعته المادية وفسقه) من أجل تنظيمه. لكن هذه النظريات ما هي سوى محاولات ـ برغم أنها جزئية وفاشلة ـ لإحتواء شيء استطرادي بعيداً عن أنفسهم، شيء لم يحددوا مصدره. تعاملت شعوب القرون الوسطى مع رغبات وحاجات الجسد على أنها أمر واقع، وواضح وطبيعي. بهذا المعنى، فهمْ القرون الوسطى، ومشاركتهم في النزعات الغريزية، والملذات ومشاكل الجسد الحيوي، كان فهما تنظيرياً تماماً للجسد بحد ذاته.

الجسد الحيوي كمصدر سياسي

الأماكن التي يظهر فيها الجسد الحيوي بوضوح أفضل، في النصوص والصور، هي عندما يصبح الجسد مسيساً. إلى درجة أن صفات الجسد الخاصة اخْتُصِرَت، وشُرّعت وتمّ تضخيمها لخلق قوة سياسية، هذه كانت صفات الجسد الحيوي ـ قدرته على القتال، والإكتساء، والأكل والمتعة. بالتالي، لكل ميزة من ميزات الجسد الحي، تمّ تعريف أحد طرفي المعادلة عبر الروعة الدنيوية للأمراء.

في كل هذه الأمور، كان من المتوقع أن تُعرض الخبرة الجسدية علناً وبطريقة معبّرة. الروعة الدنيوية محط تقدير ـ من قوانين تحديد النفقات على الملابس المتحضرة إلى الروعة المتوقعة في الولائم الملكية والشجاعة المتوقعة من قادة الفُرُوسِيّة، والقدرة على تحقيق الوصاية الجسدية، حيث وفرت جميعها قاعدة هامة للفوارق الاجتماعية. كلما ارتقى أحدهم إلى الأعلى في السلم الاجتماعي، كلما أصبحت مراسم الطقوس أكثر شكلية والتي من خلالها خُلق إحترام الجسد بفعل الإيماءات البعيدة، والخضوع والرعاية[1]. من المتوقع أن تجد

(1) فيلبس 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

الملوك، والملكات، وأقطاب المال والأعمال والسيدات الارستقراطيات متأنقين بلباسهم الرائع والفاحش (الشكل 73 أ). وهذا ينطبق تماماً على أساقفة الكنيسة، الذين تُظهر أثوابهم، وممتلكاتهم الشخصية مثل الصَوْلَجَانات والعروش، والأبنية أبهة مسرحية مصنفة بعناية (الشكل 73 ب). تتميز الولائم الارستقراطية بالطعام الذي لم يكن لذيذاً ومكلفاً فقط، بل كان مُعداً أيضاً ليُحدث أكبر قدر من التأثير البصري ـ الأطباق وسط الطاولة كانت مذهبة ـ كما تم تقديم الطعام ضمن طقوس مسرحية. كانت بطاقة الدخول للمعركة الارستقراطية عبارة عن حصان، ومرافق، وأسلحة ودروع، وهي مجموعة تكلف أكثر بكثير مما يجنيه معظم الناس في سنة، والنتيجة هي تحويل الجسد إلى صورة زائفة، وساطعة، ومملة، وجامحة وممعدنة (الشكل 73 ت). عمل نفس المبدأ بالإتجاه المعاكس لتقويض الأجساد السياسية. تنفيذ الإعدامات لتكون عبرة لمن يعتبر (السلخ، الشنق، التمزيق إرباً، الخصي) من الخونة، من أمثال الشاب هيو دسبنسر[1]، حيث استهدفت هذه الإعدامات تدمير الجسد باعتباره ساحة للذكورية الارستقراطية إضافة إلى المروءة، والصحة، والتباهي وضبط النفس[2]. الأجساد المشنوقة ما كانت لتدفن في أرض مُكَرّسة كهنوتياً، بل ـ في هذه الحالات النموذجية ـ كانت تُعرض أمام العامة للعبرة، وغالباً ما تُعرض في عدة أماكن في وقت واحد. في كل هذه الأمور، الأجساد التي تتربع على قمة الهرم الاجتماعي حُولت إلى أجساد إنجازية خارقة، والجسد الذي أُنجز بشكل فائق لم يكن الجسد الطبي أو المقدس بل كان الجسد الحيوي.



(ب) (أ)

(1) هيو ديسبنسر أو دسبنسر الشاب. جرت سلسلة من النزاعات المتلاحقة التي أدت به في نهاية المطاف لأن يعدم ويُسحل ويمزق إرباً (المترجم).

(2) رولو ـ كوستر 2003؛ وسترهوف 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).



(ت)

الشكل 73: الجسد الحيوي كمصدر سياسي: (أ) شارلز السادس يستقبل السفير الانكليزي، مخطوطة فرويسارت (الحقوق محفوظة لمجلس إدارة المكتبة البريطانية، هارلي 4380 الشكل 40). (ب) ثوب الأسقف (صورة محفوظة الحقوق لمتحف فيكتوريا وآلبرت، لندن). (ج) جسد الفارس بلباسه المعدني (صورة محفوظة الحقوق لمتحف متروبوليتان للفنون).

العيش كالنساء (أو مع النساء)

في الواقع أنه مع هذا الجسد الحيوي دخلت المرأة في عالم جسدها الخاص. كما رأينا من قبل، اختلف الأطباء ورجال الدين حول كيف وما هي الحالات بالضبط التي تكون فيها المرأة إشكالية، لكنهم جميعاً وافقوا بالعموم على أن جسد الأنثى كان مشاكساً بطرق لم تكن عليها أجساد الذكور. ناورت المرأة في العصور الوسطى في عالم ذكوري[1]، على سبيل المثال، انتشرت في الفن الصورة النمطية للذكر المسيطر على المرأة[2]. باستثناء العاهرات، حيث من النادر أن تمتهن النسوة الدعارة من أجل الدعارة، ولكن، مع ذلك، كثيراً ما كانت تتعرض لإنتهاكات جنسية لكونها خادمة[3].

على الرغم من هذا، كثيراً ما نظمت المرأة لنفسها حياة مستقلة وقيّمة. من الواضح أن هذا كثيراً ما ينطوي على استغلال الفجوة بين المرأة كنموذج أو فئة وكونها امرأة

(1) نلسون 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كافينس بعد 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) كاراس 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

مستقلة في حالات معينة. لنأخذ مثالاً لسنا على إطلاع جيد به على غير جري العادة (يعود الفضل إلى أرشيف المراسلات الخاصة)، كانت مارغريت باستون امرأة عادية من طبقة ملاك الأراضي في القرن الخامس عشر في نورفولك[1]، لا نعرف فيما إذا كانت تتفق مع الأفكار اللاهوتية المتعلقة بضعف المرأة روحياً وجسدياً، أو حتى إذا كانت مطلعة عليها. كان زواجها مرتباً مسبقاً، وتنازعت مع بناتها اللواتي حاولن مقاومة الزيجات المرتبة لهن مسبقاً، ولكن مارغريت أدارت البيت أثناء غياب زوجها الطويل في رحلة عمل عائلية في لندن، ورَبَّت سبعة أطفال، ووضعتهم تحت المراقبة السياسية، وجمعت الإيجارات ودافعت عن مصالح عائلتها في الأوقات العصيبة. ومع ذلك، كامرأة، لم تقاتل ميدانياً، ولكنها في عدة مناسبات نظمت دفاعات مسلحة ضد الإعتداءات الجائرة من الجيران. يُخالج المرء شعور واضح بأن مارغريت كانت امرأة مشغولة جداً بإدارة أعمال عائلتها، بحيث لا يمكن لها أن تكون امرأة ضعيفة وثانوية!

لا يوجد سبب يجعلنا نفترض أن مارغريت باتسون كانت امرأة غير عادية. حيث تمتعت المرأة بخبرات حياتية متنوعة، كما أنها اقتنصت العديد من الفرص لتثبيت هويتها في المجتمع[2]. عموماً، كما يشير هذا، فإن العلاقات العائلية كانت مصدر قوة وتحقيق لشخصية المرأة. في نطاق مؤسسة الأُسرة ـ معظم المشاريع ضمت أعمال مشتركة للعائلات ـ كان العمل هو الأساس. حيث ساهمت المرأة بالإنتاج الاقتصادي بشكل جوهري، مثل الغزل والحياكة. كما خلقت الواجبات المنزلية والأعمال العائلية جواً من العمل الفعال كتأمين الطعام والشفاء. عوضاً عن النظر إلى مجالات الحياة في القرون الوسطى على أنها انتهجت التمييز جنسي أو كانت ذكورية بالكامل، علينا أن نلقي نظرة على العديد من المجالات كساحات أنثوية مستقلة وواقعة تحت سيطرتها، حتى داخل أسوار القلاع، وهو المكان المفترض اسمياً أنه معقل للذكور[3].

مصادر قوة المرأة متجذرة في الجسد نفسه. لم تنطوي الغريزة الجنسية على مجرد الإذعان لقوة الرجل أو رغبته. المرأة أيضاً تمتلك القدرة على الإستمتاع جنسياً، ووهبها اللّه قدرة تفوق قدرة الرجل ـ ظبية العينين، المستقلة، التي غالباً ما تخدع العشيق أو الزوج هي

(1) دافيس 1983. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) ليستر 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) غيلكرايست 1994؛ 1999. (إشارة من الكاتب نفسه).

شخصية مألوفة في الأدب، والأمومة نفسها هي ورقة رابحة بيد المرأة. مع ذلك، العديد من كتّاب الطب واللاهوت استهتروا بجسد المرأة، حيث بقي السؤال قائماً حول مسؤولية خصوبة المرأة في تكاثر المجتمع[1]. كانت الأمومة علاقة اجتماعية هامة، وإمكانية أن تلدَ المرأة شكّل عنصراً مهماً في الهوية الاجتماعية. لم تكن الأمومة مجرد علاقة بيولوجية بل هي عملية اجتماعية، نموذج تربوي تعمل عليه المرأة بجد ونشاط[2].

الطريق الآخر لتمكين المرأة كان بالبحث عن إحتمالات بديلة للهوية الأنثوية. أفضل دراسة بهذا الخصوص هي تكريس المرأة نفسها للدين، الذي وفر نوعاً مختلفاً من الإستقلالية التجريبية، حيث استطاعت المرأة المنحرفة أن تجد لنفسها عملاً مع جماعة من الراهبات أو في الدير، كما أن الحج أمّن للمرأة مصدراً للقوة والتمكين[3]، إضافة لكونه منفذاً للسفر ومتنفساً ضئيلاً بعيداً عن القيود اليومية. ولكن خلف هذا المشهد، أحياناً ما تختبر المرأة حياة روحانية مكثفة، سواء داخل الدير أو خارجه، وفي أحيان أخرى تشعر المرأة بمعاناة السيد المسيح من خلال جسدها[4]. الأعراض الجسمانية التي تُظهرها المرأة الروحانية في هذه الحالات أحياناً ما تبدو أمراً مقلقاً وخطيراً كتلك الأعراض التي تظهر في حالات المس الشيطاني ـ غيبوبة، وتشنج، ونوبات بكاء خارجة عن السيطرة ـ وتكمن المسألة هنا فيما إذا دخلت الروح إلى القلب (كروح مقدسة) أو دخلت في الجسد السفلي (كشيطان مُفسد)[5]. من الواضح أن السلطات الدينية كثيراً ما كانت متناقضة حول الروحانية الجياشة والخارجة عن الإرادة التي تُظهرها المرأة، وخاصة أن المرأة في الغالب تكون خارج السيطرة الهرمية لسلطة الكنيسة.

كانت الرجولة خاضعة أيضاً وبشكل ملفت إلى إعادة الصياغات القائمة. وفرت الذكورية إلى حد ما مفهوماً عاماً غير متبلور أو متعدد التكافؤ. على الرغم من أن المنظرين في الطب واللاهوت قد تكون لديهم فكرة واضحة عن الرجولة كمثال مجرد، لكن ما يعنيه فعلاً أن تكون رجلاً قد تطور ليتناسب مع الوضع الراهن. كانت النتيجة تموضع الذكورية بشكل مضاعف

(1) وود 1981. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) بارسونز وويلر 1996. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) كريغ 2003. (إشارة من الكاتب نفسه).
(4) باينم 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).
(5) كاسيولا 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).

تاريخياً[1]، وكانت الرجولة مختلفة بالنسبة للارستقراطيين، والطبقة العاملة والعلماء[2]. علاوة على ذلك، تضمنت الذكورية في القرون الوسطى أداءً تنافسياً بين الرجال أنفسهم. لو أن الجسد الحيوي قد وفر الأسس للهويات المسيسة، بحسب تعريفها، لكانت مواقع الذكور العليا أكثر قدرة على أداء دورها الرجولي. من هنا، اعتاد الرجال المرؤوسين على تشكيل «رجولة متواطئة» ارتبطت بالنموذج السياسي الشائع للرجولة من دون التوترات أو المخاطرة في تحدي السلطات بشكل مباشر[3]. ورجال الدين، هم المثال الساطع على هذا. تم استبعاد رجال الدين، الملزمين بالعفة، عن المجال المركزي الذي يعّرف الذكورة، وهو الرغبة الجنسية، وينطبق هذا إلى حد ما على القتال. لذا، شكلت الذكورية الدينية مشكلة سارعت الشعوب لخلق نطاق واسع من الحلول لها. بعض رجال الدين شاركوا فقط في الأشكال الإعتيادية لتثبيت رجولتهم مثل الشراب، والقتال والسلوك المنفلت، البعض الآخر استحدث أشكالاً رهبانية خصيصاً للرجولة[4] ـ على سبيل المثال، أحياناً ما كان يأخذ رجال الدين على عاتقهم جلجلة الدروع والمعارك الروحية بحيث صوروا القديسين كمحاربين في مواجهة روحية[5].

الفرد والسيرة الذاتية، أو لماذا نحمل عبء إعادة إحياء الجسد؟

المثال الأكثر وضوحاً على أهمية الجسد الحيّ أو الحيوي موجود في التساؤل المثير عن القيامة[6]. منذ البداية، آمن المسيحيون بيوم القيامة كجزء أصيل من عقيدتهم المسيحية، ولكن حتى في أوائل الحقبة المسيحية، مجموعات مثل الصدوقيون[7] نكروا القيامة وكان الكتاب المقدس غامض تماماً بما يخص حيثيات هذا الموضوع. كان الأمر يعود إلى رجال الدين في إعطاء تفاصيل جوهرية بهذا الخصوص. كيف بالضبط تستمر الهوية الفردية بعد الموت؟

---

(1) هادلي 1998؛ ليز 1994. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كاراس 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) فيلبس 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) كوون 2010؛ نيلسون 1998؛ ثيبودوكس 2010. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) سميث 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(6) باينم قبل 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).

(7) الصدوقيون، هم إحدى الأحزاب الدينية السياسية التي نشأت ضمن الديانة اليهودية وذكرت في العهد الجديد ـ فمن المعروف أنه خلال القرن الأول قبل الميلاد ومن ثم خلال القرن الأول انقسم المجتمع الديني اليهودي إلى عدد من الأحزاب والجماعات السياسية داخل المؤسسة الدينية، وقد كان أكبر حزبين هما الصدوقيين والفريسيين. (المترجم).

كما أشارت باينم، تطورت المسيحية بين أوساط الناس ممن كانت التغيرات والتقلبات الجسدية لديهم غير مفهومة نظرياً ولأولئك الذين كانت الجثث بالنسبة لهم مُرعبة[1]. إعادة الإحياء أو البعث تضمن حلاً للتناقض. كان لا بدّ للجسد من الحفاظ على استمراريته، وهويته المحورية، حتى يتسنى للمؤمن أن يُبعث ثانيةً، ولكن الجسد كان أيضاً في حالة تغير وتقلب مستمرين - يمرض، ويموت، ويصبح أشلاء ويتحلل بعد الموت.

كان أمامهم بشكل أساسي حلين محتملين لهذا التناقض. أحدهم يدمج مفهوم القيامة مع الثنائية العقائدية بين المادة والروح، مع الاعتقاد بأن الموتى يبعثون روحياً، من دون الإستمرارية الحرفية للجسد. وبهذا تكون الأجساد المنبعثة خالية من المادة، والجنس، والعمر والإحتياجات الجسدية، مثل الملائكة. اوريغانوس[2]، هو من اقترح هذا الحل الأفلاطوني في القرن الثالث الميلادي وتمّ إحياءه طوال حقبة العصور الوسطى، على سبيل المثال، أحياه دانز سكوطس[3] في القرن الثالث عشر، وكانت الفكرة متماسكة منطقياً وراقية فلسفياً. إذا كان الجسد فاسداً وآثماً، فهو يتحول على الفور إلى ديدان وتراب، إذاً، لماذا نحمل عبء إعادة إحيائه؟ فالروح تكفي.

ومع ذلك، تبقى المشكلة في أن هذا الحل لم يعتبر مصيباً[4]. القيامة من دون الجسد المادي لا تعُتبر استمرارية للذات. من هنا، أصرت التقاليد اللاهوتية السائدة، الممتدة من جيروم واوغسطينوس حوالي 400 ميلادي عبر طول وعرض العصور الوسطى، على قيامة الجسد المادي نفسه، وليس روحه فقط (الشكل 74). كانت هذه «عقيدة لراحة نفس الميتْ» حيث لا يشكّل الموت فقداناً للذات[5].

---

(1) باينم قبل 1995، 56. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) اوريغانوس، كان من ابرز آباء الكنيسة المسيحية. كتاباته هامة بوصفها واحدة من أولى المحاولات الفكرية لوصف المسيحية. (المترجم).

(3) دانز سكوطس، فيلسوف ولاهوتي فرنسيسكاني اسكتلندي. تعرف فلسفته بـ السكوطية. (المترجم).

(4) باينم قبل 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) باينم قبل 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 74: يقود المسيح الموتى بعيداً عن المطهر في نزول المسيح إلى الجحيم[1]. يظهر الموتى عُراة حيث تذوب الفوارق الدنيوية عند الموت، لكنهم ما زالوا يحتفظون بملامحهم الفردية الجسمانية للعمر، والنوع وتقاسيم الوجه. نحت على المرمر (الحقوق محفوظة لمتحف فيكتوريا وآلبرت).

رفض علم اللاهوت في العصور القديمة ما كان، من الناحية الفلسفية، يشكل أفضل حل متوفر. عوضاً عن الإعتراف بالتقلبات، والإعتراف بالآخر، وإنْزَال النفس في نوع من التماسك الداخلي والنموذج الحيوي (كما فعل اوريغانوس)، فإن الغالبية العظمى من رجال الدين الباباويين ركزوا بشكل متزايد على الأثر المادي. كانوا على استعداد للتضحية بالتَرَابُط الفلسفي من أجل التّناقض اللّفظيّ لمسألة غير قابلة للفساد[2].

لم يبد هذا منطقياً كثيراً من ناحية الثنائية العقائدية. لو أن الجسد كان مجرد عبء

(1) نزول السيد المسيح إلى العالم السفلي لتبشير الذين ماتوا على رجاء أخذهم معه إلى الفردوس بعد إتمام الفداء (المترجم).

(2) باينم قبل 1992، 112. (إشارة من الكاتب نفسه).

ظرفي أو ملاذ مؤقت للروح، إذن، لماذا لا نتركه يتفسخ في التراب؟ وباعتباره لاهوتاً عملياً، فتح هذا علبة الديدان (إذا جاز التعبير). هل الأجساد المنبعثة لها نوع، أو عمر، أو منزلة اجتماعية؟ هل من يموت طفلاً أو عاجزاً كبيراً في السن يبقى هكذا طوال الدهر؟ ماذا لو أن بعض الأعضاء مفقودة؟ قدم علماء الدين بعض الأجوبة ـ على سبيل المثال، بعضهم ادعى بأن الأطفال سيبعثون وكأنهم في عمر 33، نفس العمر الذي مات فيه السيد المسيح وهو العمر المناسب. البعض الآخر، من أمثال اوغسطينوس، ادعوا بأن الجميع سيبعث في هذا العمر. بالمثل، كان شائعاً بأن الله، القادر على كل شيء، يمكنه إعادة تجميع أجساد الموتى المتداعية من أطرافهم المبعثرة. (لذا، في فناء الكنائس المكتظة في أواخر القرون الوسطى، كل قبر يزعزع القبر السابق في حكم الأمر الواقع، ولكن كانت هناك جهود بسيطة لمنع هذا ـ الإحتفاظ بكل القبور داخل الأرض المُكَرّسة كنسياً كان أكثر أهمية من وضعها في أماكن أقل ازدحاماً خارج أسوار هذه الأرض). الجراح ستلتئم ـ الأجساد تعود سليمة (مع أن آثار جراح الشهداء المقدسة ستبقى واضحة). لكن معظم هذه المعضلات لم يتم قبولها على نطاق واسع أبداً، كحلول موثوقة، وبعضها أصبح أكثر تعقيداً على نحو مفاجئ. قدم أكل لحوم البشر حالة إختبار غاية في التطرف لأسباب يبدو أنها غير متوقعة تماماً بالنسبة لنا. حكماً، أكل لحوم البشر هو أمر سيّئ ـ ولكن من الناحية الدينية، المشكلة الحقيقية كانت في فرز الأجساد، هذا لمن وذلك لمن! ماذا سيحدث لو أن أجزاءً من جسد شخص ما قد تآكلت وأصبحت متشابهة مع جسد شخص آخر؟ إلى أيّ جسد ستنتمي هذه الأجزاء يوم القيامة؟

في الواقع إن رجال الدين تمسكوا بهذه العقيدة التي تناقض أبسط نماذج ثنائية الجسد ـ الروح وربطوها في عقدة فلسفية لأنهم شاركوا أيضاً في تصور ضمني بأن الجسد هو جوهري ـ وأن الفرد، ليكون فرداً، عليه أن يمتلك ليس الروح فقط بل الجسد أيضاً. لم يكن جوهر المسيحية مسألة روح فقط، بل ماهية علاقة الروح مع الجسد ومع المادة ـ كان هذا مثبتاً تماماً في تجسد السيد المسيح وقيامته كانتصار على موت الجسد.

دعونا نصيغها بطريقة أخرى، كل الأشياء التي جعلت من الفرد فرداً ـ العمر، والنوع، والتاريخ الشخصي، والنشاطات، والإمكانات، والنزعات الغريزية، والملذات والآلام ـ جميعها تمّ إختبارها وضمانها في الجسد. بهذا المنطق، تكون الهوية مستمدة من السيرة الذاتية للجسد الفردي. كما هو الحال في كل الثقافات، كان نوع الجنس أساسياً، حتى عندما تكون العلوم والديانات مترددة تماماً في أحسن الأحوال حول الجسد الأنثوي، فإن الأفكار حول

القيامة أصرت بشكل عام على أن البشر سيبقون ذكراً وأنثى. بالمثل، العمر كان جزءاً أساسياً من الذات (الشكل 75 أ). كانت قصة الجسد واحدة من التَحَوّلات[1]، والعمر كان جزءاً هاماً من الهوية. حجة آريس (برج الحمل) الطليعية التي تقول بأن شعوب القرون الوسطى لم تُدرك أن الطفولة[2] صار من الصعب الحفاظ عليها[3]. تصنيفات مراحل الحياة صوّرت الجسد الشاب على أنه مناسب للحب - وأن الجسد الهرم كناية عن متاع الدنيا، والسن المتقدم هو الوقت المناسب للتكفير عن الذنوب والتحضير للخلاص[4]. من ناحية أخرى، على امتداد دورة الحياة، كانت الهوية الشخصية مكتوبة بشكل دائم على الجسد بطريقة تعدت علم الفراسة، إلى الملابس، والحركات المعبرة، وإشارات العمل، والقوة والأهْلِيّة (الشكل 57 بـ - ح). صورة دولاب الحظ، الذي أشار إلى أن متاع الدنيا كانت مُتَحَوِّلة ويمكن أن تنقلب في أي مناسبة، وأنها كانت مجازاً أدبياً مشتركاً، ولكن مثل هذه التحولات تحدث أساساً في الأدب (وإن كانت نادرة آنذاك - في أساطير الفُرُوسِيّة، على سبيل المثال، الفلاحون الذين يُظهرون الجُرْأة كثيراً ما يتحولون إلى نبلاء متخفين). إلى الحد الذي أخذت فيه الأجساد مكانها في التاريخ ودورة الحياة الروتينية، هناك القليل من المنطق في تصوّر أن أهل البلد الذين يعملون في الحقول أو يعبرون عن هويتهم وهم في طريقهم إلى الحج سوف يغيرون فعلياً مساراتهم الجسدية عبر الحياة ليستبدلونها مع صورة ذلك الفارس المكسو بالدروع وهو في طريقه للحرب أو ذلك اللورد الرائع وهو يأكل على الطاولة المستديرة. مثل هذه التحولات تنتمي إلى عالم الفوضى الجسدية (انظر النقاش التالي).

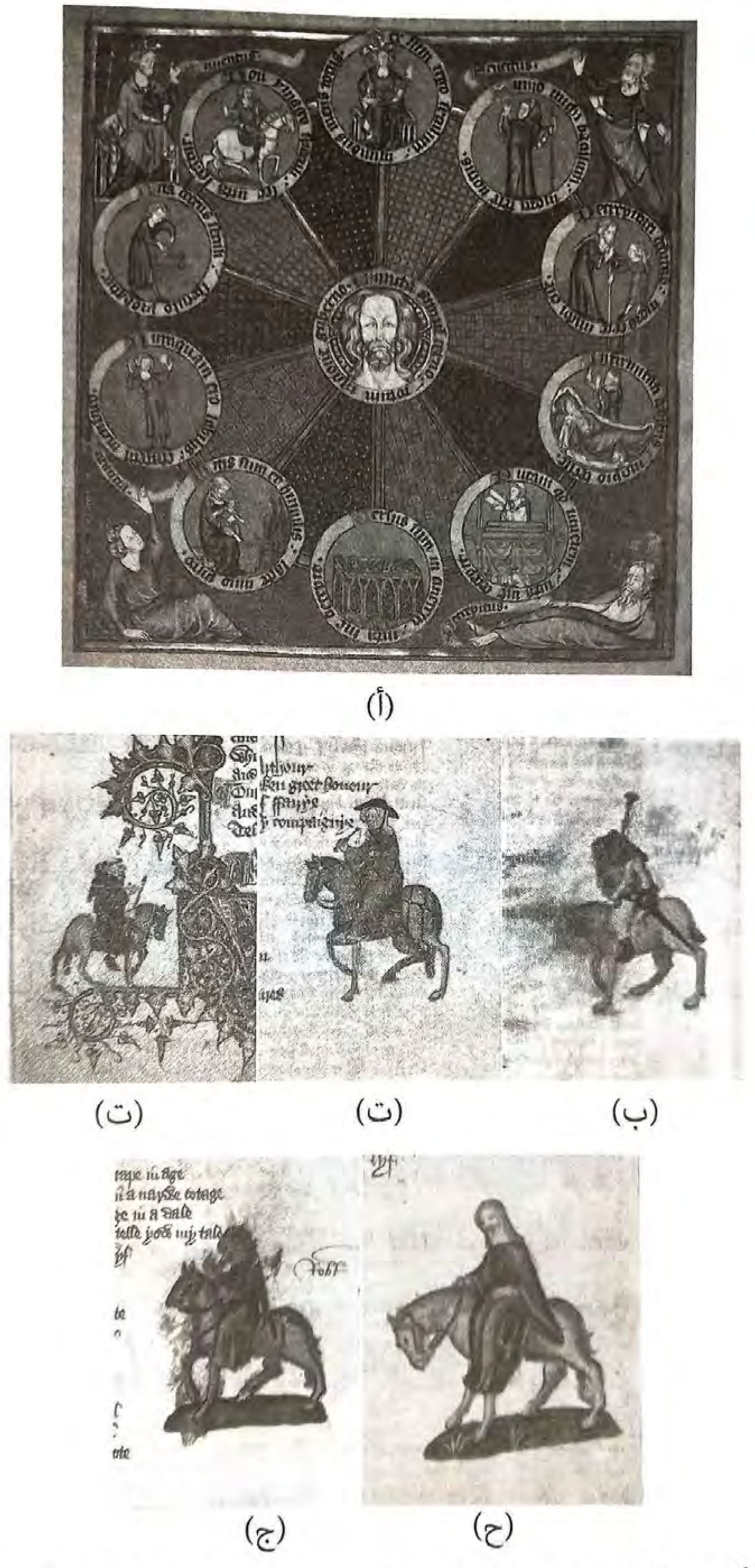
---

(1) باينم 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) برج الحمل 1962. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) هاناولت 2002. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) شاهار 1994. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 75: (أ) وحدانية الجسد: «عشرة عصور للإنسان» (الحقوق محفوظة لمجلس إدارة المكتبة البريطانية، آروندل 83، الشكل 126 ف). من ب إلى ح صور متنوعة لحجاج كانتربري: (ب) طحان

(ت) زوجة باث (ث) راهب (ج) رئيسة الراهبات (ح) الراهبة المساعدة. مخطوطة اليسمير لحكايات كانتربري (نُسخت بتصريح من مكتبة هنتينغدون، سان مارينا، كاليفورنيا [ال. 26 ش 91].

نرى أن الحياة بعد الموت من دون الجسد الحقيقي لن تكون فعلياً حياة بعد الموت، أو نجاة شخص فردي بعينه. من هنا، وبشكل متناقض، بينما أقر اللاهوت، من جهة، وبشكل ثنائي بأن الروح ستكون أفضل حالاً عندما تتحرر من الجسد ـ كان من غير الواضح من الجهة الأخرى فيما إذا كانت الروح لن تخسر كل شيء ساهم بتشكيل شخص ما من دون الجسد. في الحقيقة، كان من الشائع أن القديسين (الذين، بالطبع، تملصوا من المطهر وتوجهوا مباشرة إلى الجنة) يرغبون باستعادة أجسادهم، وأن سعادتهم ستكون فعلياً كاملة فقط بعد يوم القيامة. الجسد، في كل خبرته وتاريخه الحِسّيّ، كان أساسياً للذات. هذا التناقض ليس محط استغراب في الديانة التي تأسست على التناقضات الجسدية، ولا لمسألة طلاب الثنائية الانثروبولوجية، التي عادة تجمع الأضداد غير القابلة للتوفيق. النقطة الفعلية هي أنه، على الرغم من الهجوم العقائدي المعزز تماماً على فطرة الجسد، فإن حيويته المتلونة والقوية قد قاومت ودافعت عن نفسها. كما هو الحال في العالم الكلاسيكي، حيث تموضعت الحياة في ما فعله وشعر به الجسد بشكل حقيقي.

العيش بين ثلاثة أجساد: التوترات وأماكن الإقامة

كنا قد قدمنا جسد القرون الوسطى في ثلاث حجج صرفة ومتعارضة:

1 ـ حجة لاهوتية، حيث تمّ تنظيم الجسد الشهواني المقترن بالروح داخل النموذج الثنائي، لكبح الشهوات المهددة وتأثر فقط بقدرة روحه الأخلاقية ليحكمه.

2 ـ جسد علمي متناغم مع إنجذابات الصفات الكونية والأشياء، قابل للنفاذ نحو التأثيرات الخارجية، وهو في تَبَدّل دائم.

3 ـ جسد حيّ ومليء بالمشاعر، والشهوات الإيجابية، والتغيير والتاريخ، تمّ تحديده كمكان تجريبي لذات الفرد وسيرته.

دائماً ما تحتوي عوالم الجسد على أفكار متعددة وغير متكافئة ـ تتضمن التجربة الجسدية الحية على نقلة بين هذه الأفكار، ومع ذلك يمكن أن تتضمن التناقضات والتوترات (الفصل الأول والثاني). الكتابة عن الجسد في القرون الوسطى تستند إلى محورين. الأول معياري، يركز على واحد من هذه الأجساد (عادة ما يكون الجسد اللاهوتي). الثاني هو النظر إلى الجسد

على أنه سلس، أو متحول، أو تَخرِيبِيّ أو متعدد[1]، أو العثور على أشخاص يعيشون بشكل فراغي. كلاهما صحيح ولكنهما غير مكتملين. الأفكار المعيارية لا بدّ من أن تواجه سؤالاً هاماً. «أيّ معيار يُطبق وماذا يعني ذلك في حالات معينة؟». الأفكار التفاوضية، المتحولة لا بدّ أن تواجه بعض المرجعيات للتفاوض مع أو ضد. من حسن الحظ، أن جسد القرون الوسطى قد قدم الكثير من مجالات الغموض، والتناقض والمناورة[2].

أدار بعض الناس حياتهم في القرون الوسطى من خلال التزامهم بالسعي وراء حجج الجسد الحيوي أو العقائدي بشكل حصري تقريباً. الزاهدون الحقيقيون أو الفنيون أذلوا أجسادهم بغية العيش على نمط الجسد العقائدي بنقاء قدر الإمكان ـ ولكن كان هناك أيضاً، بدون أدنى شك، علماء هراطقة أو ملحدين ساعيين وراء المتعة، على الرغم أنه من النادر ما كُتب عنهم. لكن معظم البشر لم تحيا حياة منطقية خالصة ـ كانوا متسامحين، أو إقصائيين، أو مرنين، أو جامدين، أو أتقياء أو متشككين تبعاً لمقتضيات الحالة[3]. نظريات الجسد الثلاث في القرون الوسطى تداخلت أو تصادمت بعدة طرق.

أنماط متعددة: تحويل الحجج والتوتر بينهما

طرق الإيمان المتعددة واضحة جداً في القرون الوسطى أكثر منها في العصور المبكرة، وذلك بسبب تحديث الكنيسة تحديداً، والمحاولات الدينية لفرض نمط واحد للإيمان (حتى عندما كانت تلك العقيدة بحد ذاتها في وقت من الأوقات متناقضة ذاتياً). من ثمّ هذا النَشَاز لأجساد القرون الوسطى، يمثل فعلياً طرق مختلفة للتفكير الذي يبدو متناقضاً فقط عندما نفترض ـ بحسب توجهات كل من فلاسفة القرون الوسطى وفلاسفة العصر الحديث ـ أنه على البشرية أن تعيش وفقاً لمنطق واحد، وحصري ومُطبّق عالمياً[4].

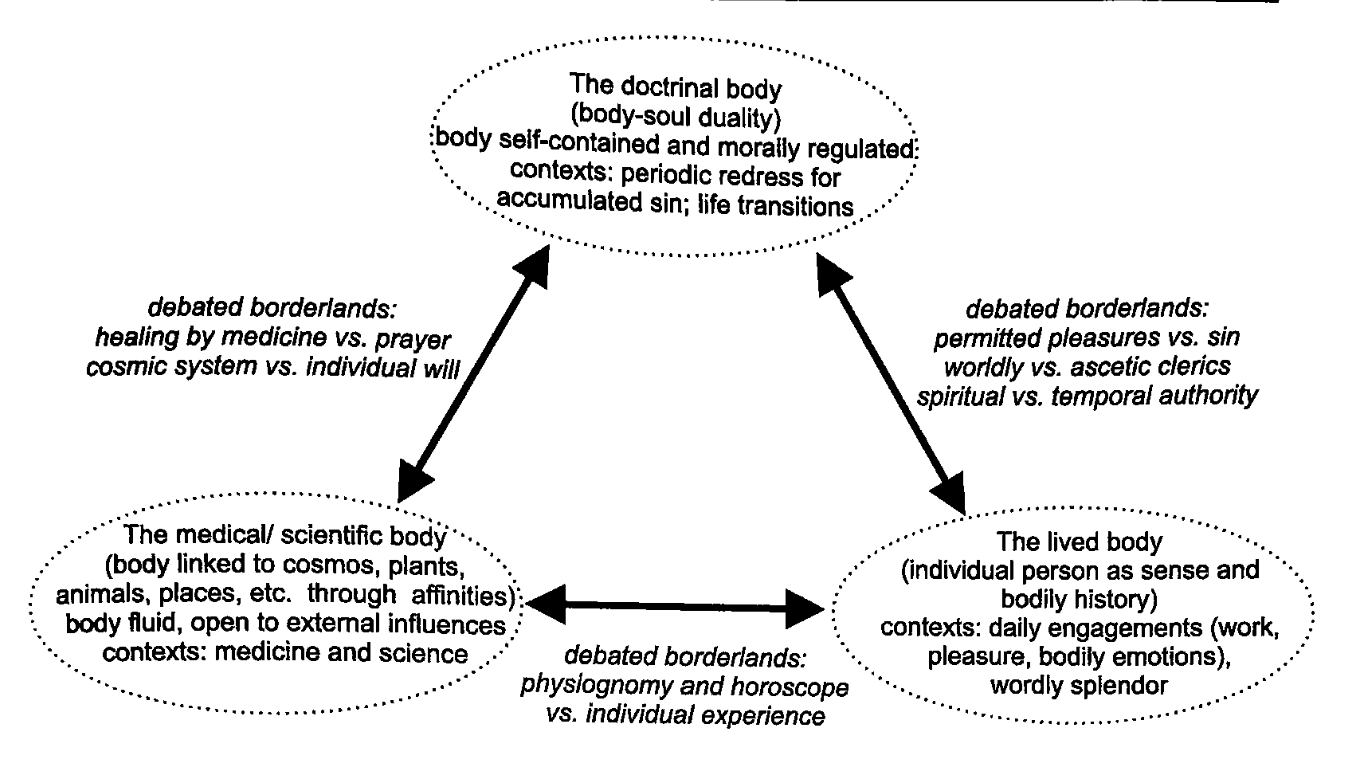
تحويل طرق فهم الجسد يكون واضحاً تماماً عندما تُرسم حدود السلطة القانونية بين مختلف المقاربات بشكل جيد. وفرت طريقة «الجسد الحيوي» الإطار التجريبي لكثير من الحياة الإعتيادية، إضافة لكونه النموذج الشائع في حالات المباهاة والروعة مثل عظمة

(1) كافينس قبل 2001؛ 2010؛ كوهين 2003؛ روبين 1994. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) روبين 1994. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) أرنولد 2005؛ رينولدز 1991. (إشارة من الكاتب نفسه).
(4) رينولدز 1991. (إشارة من الكاتب نفسه).

السياسة من عظمة الأبهة الدنيوية. عندما نستشير طبيباً من أجل التشخيص أو العلاج، فنحن نتصرف بموجب الطريقة العلمية للجسد، وينطبق هذا عندما يوجه الفلاسفة والعلماء أسئلة على شاكلة مما يتشكل الجسد وكيف ترتبط مكوناته مع مكونات الأرض والسماء. ظهرت الطريقة العقائدية في المشهد العام، عن طريق فكرة الرذيلة، في مرحلة التنظيم المستمرة لسلوك الجسد. كان هذا مناسباً في العبادة حيث المحفزات الحسية مثل الموسيقى، والبخور، والإيماءات والمشاعر الفنية الجياشة للإرتقاء فوق الجسد، والطقوس في المناسبات الحياتية الكبرى مثل الولادة، والتعميد، والزواج والموت التي تؤكد جميعها على تبعية الجسد للنظام الرباني. من ناحية أخرى، مع إشارة النموذج الثنائي إلى أن حياة الجسد هي أصلاً معرضة للسقوط في الأفكار والأعمال الشريرة، فإن الشخص الذي يرتكب المعاصي بشكل متوازن ـ معظمها جسدية ـ يتم تداركها بشكل دوري أو تمحى من خلال الإعتراف، والتوبة، والتسامح وشفاعة الآخرين عبر الصلاة. على الرغم من أن تصفية هذه المَدْيُونِيّة الروحية هي واجب متواصل مدى الحياة، لكن الموت بالذات هو اللحظة المفصلية، عندما تقود الطقوس الأخيرة الروح، وتحررها من جسدها، وتدفعها نحو الخلاص. في ظل الموت، تبدو النشاطات الروتينية لهواً دنيوياً عن الضرورة القصوى للتحول إلى الحياة السماوية.

حدود مُتنازع عليها: بين العقيدة، والطب والجسد الحيّ

في الوقت الذي مرت فيه البشر عبر هذه الحالات المتنوعة والعقليات بثبات وسلاسة ـ أو أقله بالصدمات والمطبات الإصطلاحية مثل طقوس التوبة البدائية ـ فإن الركائز الأساسية للنظام تظهر جلية في الحدود المتنازع عليها (الشكل 76). لم نتبين ما هو المعيار الذي طُبق في هذه الحالات، ومن الغريب كيف أن هذه التوترات الممتدة بين الطرق البديلة في فهم الجسد قد أنتجت نفس النقاشات مراراً وتكراراً.



الشكل 76: الأنماط المتعددة للجسد في القرون الوسطى.

أكثر النقاشات وضوحاً، هي تلك المعنية بالجسد الحي والجسد العقائدي. وقد ذكرنا للتو نظريات اللاهوت المتصارعة حول قيامة الجسد. الأمر الواضح الآخر هو التساؤل عن متى تتحول الملذات المباحة إلى أثم، فقد أنتجت الغريزة الجنسية توترات بين الحوارات المتصارعة[1]. كيفية التوفيق بين الرغبة الجنسية للجسد الحي مع النكران المطلوب للجسد الروحي؟ من الملفت للنظر أن نفس الحلول كانت مقترحة أساساً من القرن الخامس إلى القرن الخامس عشر ـ طول العمر الذي لا يعكس فقط التأثير المباشر للمصادر النصية مثل بول واغسطينوس بل أيضاً الأدوات والخيارات المحدودة من أجل حلحلة المشكلة القائمة في النظرة طويلة الأمد.

تساؤل آخر مُتّصِل هو وضع المرأة. في كل من النظرية العقائدية والطبية، صُنفت المرأة على أنها الأضعف، وأنها تابعة اجتماعياً وعُرضة للخطيئة أخلاقياً. ومع ذلك، في الخبرة اليومية، عملت المرأة بشكل مضني، وكان لها صوت مسموع في صناعة القرار بما يخص عائلتها، ودافعت عن حقوقها، وسلكت دروب الفضيلة، وغالباً ما كان لديها ملكية خاصة، وتمتعت بالنفوذ السياسي، كما عبرت عن وجودها الفكري والروحي. النقاشات المتكررة عن طبيعة وموقع المرأة وضحت أن التوترات المحيطة بالتناقضات بين الجسد الحي والأجساد اللاهوتية المتنوعة لا يمكن تسويتها ببساطة عن طريق الأمر.

(1) كاراس 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

بالمثل، طوال حقبة العصور الوسطى، غالباً ما لامست التوترات المزمنة بين العالمين الروحي والمادي التقسيمات الاجتماعية (بين القوى الكنسية والزمنية) أو التفسيرات الدينية المختلفة. استند النفوذ الدنيوي على القوة، والثروة والمشروعية السياسية ـ بينما استند النفوذ الروحي على التوجه إلى اللّه والخلاص. الصراع بين الملك والبابا مألوف، ولكن ارتباطه مع الجسد جليّ في أمور مثل الصورة المتناقضة مع القوة الزمنية، وإن كانت رائعة ومستحقة، كصورة عابرة ومتحللة مع الجسد، وعلى النقيض من غنى الروح. داخل الدين طوال العصور الوسطى، كانت الكنيسة منقسمة بشكل دائم بين روعة الجماليات الأخلاقية والعرض ونماذج الفقر والخدمة. الصفوة من رجال الدين الذين يشغلون الكاتدرائيات كانوا أكثر ميلاً للمباهاة الدنيوية ـ التعاليم الرهبانية مثل تعاليم الرهبنة الفرنسيسكانية[1] آلمها الإمتناع أكثر من تخليها عن الثروة. ولكن من جهة أخرى، كان الحوار مطبق على المؤسسة الدينية بأكملها حيث عناصر الجذب والتقشف شكلوا مرجعيات أو أدوات فكرية ـ بين سُمُوّ الأسلوب الكاتدرائي والسخرية من ترف العيش، تمّ إبتداع رجال الدين المدنيين في كل مكان من العصور الوسطى، داخل ـ وبين ـ كل فروع الكنيسة.

تمّ التفاوض، بالمثل، بين حدود العقيدة والطب. بينما ظلّ السحر في العالم الروماني ـ اليوناني حيادياً من الناحية الأخلاقية. مع ظهور المسيحية، بأي حال، كان يُنظر إلى الأرواح العاملة في السحر بشكل متزايد على أنها شر، لذا قامت الكنيسة بشكل مطرد على إدانة كافة أعمال السحر[2]، ومع ذلك بقيت الأدلة من القبور تُظهر بأن البشر استمروا باستخدام التعاويذ السحرية، سواء وافقت الكنيسة أم لم توافق[3]. وصلت التوترات المتواصلة بين السحر والكنيسة ذروتها مع اضطهاد العرافات في أواخر القرون الوسطى وأوائل العصر الحديث ـ على الرغم من أنها، وبدون شك، كانت بدوافع سياسية، فالتوترات الأساسية بين العقيدة والسحر وفرت ذريعة جاهزة. بالمثل، مع تركيز الكنيسة على محاسبة الأخلاق الفردية وجبروت الله، تردد المسيحيون الأوائل بشأن الطب[4]، وتضاربت الأفكار الهرطقية في التوازن

(1) الفرنسيسكانية، ويعرف رهبانها باسم الفرنسيسكان، هي رهبنة في الكنيسة الكاثوليكية، تأسست على يد القديس فرنسيس الأسيزي في شمال إيطاليا في القرن الثالث عشر. تتألف الرهبنة من ثلاثة فروع: رهبنة رجالية، ورهبنة نسائية، وما يعرف بالرهبنة الثالثة التي ينضم إليها المدنيون، الذين يبقون في العالم لا في الدير، ويحق لهم الزواج وإنما يلتزمون بفروض وصلوات الرهبنة وتأملاتها (المترجم).

(2) بايلي 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) غيلكرايست 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) كونراد وآخرون 1995، 74. (إشارة من الكاتب نفسه).

والإعتدال مع الأفكار المسيحية بشأن الزهد. على سبيل المثال، كانت الغريزة الجنسية تُعتبر بالعادة خطيرة أخلاقياً ودينياً، لكن الأطباء الذين يتبعون عقيدة غالينوس التقليدية في التوازن والإعتدال وصفوا أحياناً النشاط الجنسي، خارج منظومة الزواج إذا ما كان ضرورياً، بأنه علاج. لطالما كانت العقيدة المسيحية متشككة حيال التعاويذ والتمائم، فقد كان هناك توتراً قائماً حول الأدوية الجنسية، والإجهاض ووسائل منع الحمل[1]. أما في أواخر العصور الوسطى، فقد تعامل كتّاب اللاهوت مع الألم على أنه إختبار الروح للخطيئة، بينما الهيئات الطبية تعاملت معه على أنه تشخيص عملي لمشكلة مادية[2]. المرض، في العقيدة المسيحية، مربوط بالخطيئة، على الرغم، وعلى الأغلب أنه تمّ التذرع بهذا التفسير عندما طال شعوب أخرى[3].

عملياً، هذا كان يعني أن أمام المرضى عدة خيارات، لتشخيص الحالات الطبية ولمحاولة شفائهم[4] على حد السواء. هل كان الجنون نتيجة خلل في الأخلاط أو مس شيطاني؟ هل كان مرض الجذام حالة طبية يمكنه في حقيقة الأمر أن يؤثر على الآخرين، أو كان إشارة خارجية على التشوه الأخلاقي؟[5] هل كان الوباء ناتج عن «وَبَالَة» بيئية ـ يمكن للمرء تجنبها من خلال الانتقال ـ أو كان بَلَاء على خطايا البشرية؟ مثل هذه النقاشات، بالعمق وعلى المستوى الصوري، ناتجة عن التناقض بين النظرة المَسَامِيّة، والسلسة، والموحدة عن الجسد في الطب والعلوم وبين الجسد الأخلاقي المسيحي المحكوم والفردي. عملياً، الكثير من المرضى اختاروا الشفاء والصلاة معاً، وقد تكون خطوة مكملة للعلاج الطبي الذي يتعامل أحياناً مع الأعراض، بينما الصلاة تخاطب الأسباب الكامنة. ومن ثمّ ينجح العلاج، عادة بسهولة إلى حد ما، عبر التوفيق بين النظريتين. الخطوة الأولى تمثلت في تصنيف الحالة وأسبابها المحتملة وطريقة علاجها. من الواضح أن الكسور هي بالأصل مادية، فمن كان يمتمع بالرعاية الصحية، كان يرسل لإجراء عمل جراحي. كما خضعت معظم الأمراض لحكم الطبيب، لكن الأمراض التي تُحير الأطباء هي عبارة عن لازمة من الشفاءات الإعجازية المقدسة ـ إذا ما فشل الحِرْز الأول، فهذا يعني إشارة على محدودية

(1) كونراد وآخرون 1998، 168. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كوهين 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) كونراد وآخرون 1995، 75 ـ 76. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) آركامبيو 2011. قدم المؤلف الانجلو ـ ساكسوني القديس بيدي خمسة مبادئ أساسية للمرض، بما فيها السماح ببساطة للقديس ان يستعرض قوته/قوتها من خلال التدخل الإعجازي. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) روكليف 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).

المساعي البشرية أو على بعض النوايا الربانية العميقة، عندها يغير العلاج أدواته ويتحول إلى الصلاة. مختلف القديسين لهم أحكام مختلفة على الأمراض، والدافع الكبير وراء الحج إلى الأماكن المقدسة مثل كانتربري كان إما طلباً للشفاء الروحي أو لتقديم الشكر للقديس على مساعدته في الشفاء من المرض. إذاً كان الدين حاضراً في كل التفسيرات عندما فشل الآخرون. على سبيل المثال، الأمير الأسود من انجلترا (ادوارد، ابن ادوارد الثالث، عاش بين عامي 1330 ـ 1376) كان مثالاً لكل حالم ـ رجولي، وحَرْبيّ وقائد بالفطرة. عندما مات جراء المعاناة من مرض غامض أدى إلى تدفق الدم من جسده، وهو أمر صعب فهمه، حيث تمّ الاعتقاد أن مثل هذا التدفق للدماء هو أنثويّ ودنس (قارن الاعتقاد الشائع بأن الرجال اليهود يحيضون) ـ فُسر الأمر على أنه عقاب رباني وطريق لخلاص هذا البطل[1].

أخيراً، الآراء العلمية بخصوص الجسد دائماً كانت قادرة على التصادم مع الخبرة المعاشة. كنا قد تطرقنا إلى مسألة طبيعة المرأة الدينية مقابل الواقعية. وعلاج مرضى الجذام يقدم لنا مثالاً رائعاً آخر، كثيراً ما تمّ تخيل مرضى الجذام في الدين والأدب باعتبارهم جزء من «الآخرين» العظام في عقلية القرون الوسطى ـ النجاسة، والعدوى والفساد صنعوا الجسد. ويبقى هناك أيضاً الجسد المتطور في المعرفة الطبية العملية حول المرض، واللافت أكثر، أن بعض الناس كثيراً ما تخصص موارد كبيرة لرعاية مرضى الجذام، على سبيل المثال، عن طريق تأسيس المستشفيات حيث يمكنهم أن ينالوا قسطاً من الراحة[2]، هذه الرعاية بمرضى الجذام ومعاملتهم كبشر وتشابكها في العلاقات الاجتماعية هي بالكاد ما يتوقعه المرء من الصور النصية مثل مرضى الجذام الفاسقين وهم يتوسلون للحظ من قدر ايسولت في قصة حبها مع السير تريستان.

بالعموم، وفرت النظرة العلمية للجسد آلية مجردة أبعد، وقد خاطرت على الدوام بإدارة الإصطدام المباشر مع الرصد. هناك تسجيل لحالات فشل في التشخيص الطبي وفي العلاج. ما عساه أن يفعل المرء عندما تفشل نظريات الشَخْصِيّة وعلم الفراسة ـ عندما لا بدّ أن يتمتع أحدهم، من خلال الأبراج أو علم الفراسة، بشخصية دموية تتصرف بمزاج صفراوي أو بحزن؟ من اللافت أن الوصف الفلكي لعلم الفراسة والشخصية عادة ما يُكتب كعموميات، فاسحاً بذلك المجال للتوقعات. المؤمنون الملتزمون بالنظرية المادية يمكنهم دائماً الإشارة إلى

(1) غرين 2009. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) روكليف 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).

عوامل داخلية طمست وعقدت تطبيقها على حالة بعينها، ولكن من الواضح أيضاً بأن مجرد الكفر بالنظرية المادية كان أيضاً خياراً. تدل صور مخطوطات هامشية لثعالب وقرود تلعب دور الأطباء على أن الأطباء كانوا هدفاً استثنائياً للسخرية (الشكل 82 ب).



(ب)

الشكل 82 ب: مخلوقات هامشية غريبة، ماكليسفيلد سفر المزامير. قرد يقلد طبيب يجري فحص البول (صورة محفوظة الحقوق لمتحف فيتزوليم، كامبريدج).

النقطة هنا هي أن البشر تنقلت بين مفاهيم الجسد الأساسية الثلاثة بشكل متواصل ـ وكأنهم ينتقلون من حالة إلى أخرى، وضمن حالة محددة كما تقتضي الظروف. في حين أن الحدود لم تكن واضحة على أي نموذج من الجسد ستطبق والتي أحياناً ما كانت مُراقبة ومتنازعاً عليها، كما كان من الشائع أيضاً أن ينجح هذا التحول الصوري بسهولة تامة، إلى درجة أن أحد النماذج قدم النظرية الشمولية التي حاولت إحتواء الآخرين، وكان من الواضح أنه الجسد العقائدي ـ الله، كعِلّة مطلقة، حيث أن الأسباب المُخْتَلَقة مستمدة من صلب خلقه. ولكن من الواضح عملياً أن الاحكام النسبية لمختلف النماذج كانت أيضاً محددة عبر المفاوضات والتسويات ـ طالبت النظرة اللاهوتية من الأجساد الحية فقط ما يمكنها دفعه. نظرياً هي طالبت الجميع، ولكن عملياً، طالما تمّ كبح الزيادة الإجمالية، فإنها غالباً ما كانت تأخذ حصتها في لحظات مفصلية من الندم الشعائري والتَسْدِيد الروحي.

التركيبات العظيمة في القرون الوسطى العليا: الجسد كجغرافيا كونية

وفرت عوالم الجسد العناصر وردود الأفعال للتفكير وليس للفكر نفسه. حاول المفكرون في القرون الوسطى بشكل خلّاق أن يفهموا العالم، مُرْتَجَلين أفكاراً عامة عوضاً عن مجرد

تكرير الآراء المنصوص عنها. في هذه العملية، استعانوا ببعض ردود الأفعال الفكرية المفهومة تماماً في القرون الوسطى:

- موسوعياً، تنظيم وترتيب الدافع بغية ربط كافة ميادين المعرفة، على أساس الكشف عن النظام المخفي الذي عمّ خليقة الله.
- كان هناك اعتقاد عام بأن على الشكل الخارجي للأجساد أن يعكس حالتها الروحية الباطنية[1]. مع أن فراسة الفرد قد أظهرت طبيعتها الأخلاقية، والأمراض المشوهة مثل مرض الجذام حملت بصمة أخلاقية، كما كان من المفترض أن تبقى جثث القديسين سليمة بشكل إعجازي ورائحتها زكية، و«جمالية النَفَاسَة»[2] كانت تعني بأن صناديق الذخائر المقدسة كانت أحياناً مصنوعة من مواد ثمينة تماماً مثل محتوياتها.
- القول أن النظام أو البنية تمّ تكرارهما على أكثر من صعيد واقعي. الأسلوب التفسيري الشائع افترض أنه يمكن قراءة الواقع على أربعة مستويات: أدبي/تاريخي، مجازي، أخلاقي وقياسي. من هنا، على سبيل المثال، الحيوانات الرامزة (قصص على ألسنة الحيوانات) كانت جزء من التاريخ الطبيعي، وإستعارات مجازية وتعاليم أخلاقية، إضافة إلى أن كل حيوان يمثل ميزة أخلاقية محددة في وقت واحد. هذه الفكرة للنماذج المتكررة على مستويات مختلفة للواقع هي عنصر هام للنظام العلمي في التشابهات بين الشخوص، والمناخات، والصفات المادية، والأجسام السماوية، والحيوانات والمعادن. كما أنها توافق على آلية المجاز الأدبي الشائع في القرون الوسطى حيث تُسرد القصة من خلال مرجعيات رمزية (أحد الأمثلة الأكثر شهرة، *غَرَامِيّات الوردة*، عاشق ولهان يتابع محبوبته على شكل وردة مثالية).
- الإستعارات المجازية اللاهوتية المكانية مثل الفرق بين المراكز (التي تمثل الكُلية والكمال) والحدود الخارجية (التي تمثل الإنفلات الأخلاقي أو الغموض)، وبين الأعلى والأدنى كسبيل لطلب الأشياء نسبياً.

هذه الإنعكاسات كانت أدوات ضرورية والتي تحول من خلالها الإرث الكلاسيكي إلى شيء شبيه بالقرون الوسطى والمسيحية بوضوح (على سبيل المثال، بإضافة قيم مسيحية

(1) سايمونز 1994. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) سيكوليس 2001، 94. (إشارة من الكاتب نفسه).

ممنهجة إلى الكون البطلمي لأجواء متحدة المركز، إلى جغرافيا كلاسيكية، وإلى تواريخ طبيعية مستمدة من بلينيوس وأرسطو). كما أنها كانت حيوية في الآراء النيرة عن الجسد وفي التوفيق بين الأفكار المتناقضة.

أحد صروح التركيبة العظيمة في العصور الوسطى كان *سلم الطبيعة* أو سلسلة الوجود[1]. نظم هذا المفهوم كافة الأشياء المادية على شكل هرمية روحية متدرجة ابتداء من الجماد، والمُتَحَوِّل إلى الخلود، والعقلانية، والكائنات الإلهية ـ المعادن، ثمّ النباتات، وبعد ذلك الحيوانات، ثمّ البشر، والملائكة وأخيراً الله[2]. تموضع البشر في الحلقة الوسطى الحاسمة، وتشارك البشر في لحوم الحيوانات المتوحشة وروح الملائكة العقلانية على حد السواء ـ منحها هذا هوية هجينة بارزة ومعها جاءت ضرورة تنظيم أجسادها من خلال الخيارات الأخلاقية. استندت سلسلة الوجود على فكرة ثنائية الجسد/الروح لجسد الإنسان مع توضيحها لتأمين طريقة فلسفية لفهم العلاقات بين البشر والحيوانات، وذلك لإقرار الفروقات الأخلاقية بين البشر وشرعنة التسلسل الهرمي للنوع إضافة إلى الحق الإلهي للملوك.

كذلك تمّ تطبيق هذه التركيبات على بَدِيهيات الجسد لمرة واحدة. على سبيل المثال، المُؤَرِّخ البريطاني في القرن الثاني عشر، جيرالد من ويلز، يصف رحلته إلى ايرلندا، ويسرد هذه القصة:

رودريك، ملك كونوت، كان لديه عَنْزَة بيضاء أليفة، يميزها شعرها المنساب وطول قرونها. كان لهذه العنزة علاقة جنسية، بهيمية، مع المرأة التي تعتني بها ـ المخلوق الشقي [المرأة] بعد أن أغوتها لتصبح أداة لإشباع شهوتها الشاذة، حيث أن هذا الحيوان ليس المذنب الفعلي. يا لهذا الفعل الأحمق المشين! كيف لصاحب البهائم أن يتجرأ ويتخلى عن هباته الطبيعية، وينحدر إلى مستوى البهائم، عندما يكون هو، الحيوان العاقل، يرتكب مثل هذه العلاقة الجنسية مع بهيمة. برغم أنه من الجانبين هو عمل مقيت وبغيض، لكن من غير المعقول إطلاقاً أن تخضع البهائم تماماً للمخلوقات الآدمية[3].

---

(1) سلسلة الكينونة العظمى، أو سلسلة الوجود، هي هيكلية دينية هرمية صارمة لكل الكائنات الحية والجامدة والتي يعتقد أن الله فرضها. سلسلة كبيرة من الوجود باللاتينية: scala naturae حرفيا سلم/درج الطبيعة. (المترجم)

(2) لفجوي 1936. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) جيرالد من ويلز، طُوبُوغْرافيّا ايرلندا، اقتبست من بروزيانا 2005، 92. (إشارة من الكاتب نفسه).

في هذا يستند جيرالد إلى أفكار شائعة مثل مجون المرأة الفطري. كما أنه يستحضر سلسلة الوجود ـ لأن البشر يتربعون في أعلى السلم الوجودي ويتمتعون بالمنطق، ولديهم مسؤولية الخيار الأخلاقي، وبذلك هذا ليس مجرد إعتداء جنسي ولكنه إنقلاب على الطبيعة الفطرية. ومع هذا، المرأة هي المسؤولة، وليس العنزة! ولكن كجزء من حكم النورمان على ايرلندا المقهورة، فجيرالد مهتم أيضاً في وصف ايرلندا كمكان للإنفلات الأخلاقي. من هنا، تراه يجمع بين أفكار النظام الطبيعي والمَكَانِيّة من أجل وصف المحيط الخارجي، مثل وصف ايرلندا كمكان انهار فيها النظام الجسدي، وأصبح بإمكان البشر والحيوانات المتوحشة أن تختلط بطرق مُحرمة[1].

وفيما يتعلق بالأجساد، فإن التركيبة الأكبر في القرون الوسطى كانت مفهوم الجسد كعالم مصغر. الجسد كعالم مصغر ما هو إلاّ تعبير مجازي[2] شاع بشكل خاص من القرن الرابع عشر إلى الخامس عشر. كما رأينا، استندت الأفكار العلمية على الروابط بين الجسد، والعناصر والأبراج، وأجزاء الجسد المنظمة وفرت أيضاً طريقة للتفكير بأجزاء المجتمع، حيث أن الجسد السفلي، مثل طبقة الفلاحين، خصب ومثمر ولكنه مادي بشكل كبير، بينما الرأس والقلب، هما مستقر الروح والنفس، مثل رجل الدين والنبيل[3]، كل جزء من أجزاء الكون يمكن تصوره كعنصر من جسد ضخم، وكل جزء من أجزاء الجسم، بالمقابل، مرتبط بعناصر مختلفة من هذا الكون.

تمّ توضيح علاقة الجسد ـ الكون بطرق مختلفة أيضاً. رُسم هذا بشكل جميل في خرائط العالم، مثل خرائط هيرفورد، وابستورف والزَّبُور (الشكل 77، الشكل 78) التي تحدد التناظر بين الأرض والأجساد، وبخاصة الأجساد المقدسة[4]. بحسب المدونات لحقيقة المستويات المتعددة في القرون الوسطى العليا، فكلاهما أدرج معرفة جغرافية حقيقية وتعامل مع الجغرافيا كتصوير للنظام الأخلاقي الأساسي. يمكن أن يتساوى جسد الإنسان والأرض، كنماذج بارزة لخلق الله، حيث الجسد الأكثر كمالاً هو جسد السيد المسيح. هناك رسم توضيحي مُوْحٍ من القرن الثالث عشر يُبين جسد إنسان جميل نموذجي في مركز الكون ـ التصميم

(1) كاين 2002. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كاميليا 1994؛ سيكوليس 2001، 120 ـ 125. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) كاميليا 1994. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) بيركهولز 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).

المركزي، مُحاط بالرياح وأمواج المحيط تطوقه، ما يشير بوضوح على أنها الأرض (الشكل 63). مغلفةً بالروح القدس الحمراء، وخارج هذا، في مكان في الكون المخصص للخلود، حيث مُحرك الكون الأزلي الثابت، اللّه نفسه. من حيث الجغرافيا، ساهم الكتّاب القدماء من أمثال هيرودتس وأبقراط بحوارات شبه انثروبولوجية في فهم كيف يقود المناخ البشر في قارات مختلفة ليكون لديهم بشرة بألوان مختلفة، وزودونا بمصنفات عن «الأعراق الممسوخة» التي استوطنت محيط العالم المعروف. إلى هنا، أضافت مجموعة التركيبات في القرون الوسطى مفاهيم مسيحية حول المركزية الروحية والطبيعة وهو ما عكس النظام الأخلاقي الأساسي. ومن هنا فإن شكل «التحول» الجوهري للخارطة التي نظمت القارات الثلاث المعروفة داخل الشكل المثالي، الدائرة ـ قد وضعت القدس، المدينة المقدسة لحياة وموت السيد المسيح، في مركز الأرض وعبر تمدد الخليقة.



الشكل 77: خارطة الزَّبُور، الجغرافيا الكونية (الحقوق محفوظة لمجلس إدارة المكتبة البريطانية ملحق. 28681، الشكل 9).



الشكل 78: خارطة الزَّبُور، تفاصيل تُبين «الأعراق الممسوخة» على أطراف الأرض (الحقوق محفوظة لمجلس إدارة المكتبة البريطانية ملحق 28681، الشكل 9).

تكاملت الأجساد بطريقتين. في العالم الآدمي، المركز دائماً هو موضع النظام الأخلاقي حيث يمتلك الإنسان جسداً طبيعياً مناسباً. وفي الهوامش، حيث هي ممثلة تقليدياً في الخرائط العالمية في أفريقيا ـ ينهار النظام الطبيعي للأجساد وتظهر أعراق ممسوخة ـ بشر برؤوس كلاب أو بآذان طويلة بشكل مسخ، السايكلوبيين[1]، وآكلة لحوم البشر، وبشر بدون رؤوس ووجوه على صدورهم، وبشر يتنقلون على قدم ضخمة واحدة وغيرهم الكثير. لكن لم تكن الأعراق الممسوخة مجرد مخلوقات خرافية غريبة أو جاهلة، نقلاً عن الكتّاب القدماء، فهم عملوا على تقديم مخلوقات ممسوخة لتحديد هوامش المنطق والنظام في المركز[2] بشكل سلبي. ثانياً، يمكن فهم الأرض نفسها على الصعيد الكوني، على أنها جسد السيد المسيح. على

(1) نسبة إلى سايكلوب وهو الاسم المعرب من اليونانية والتي تعني دائري العين. وسايكلوب هم مسوخ من جنس الجبابرة، ذوي عين واحدة وسط الجبهة، هم في الميثولوجيا الإغريقية عمال مهرة يصنعون الصواعق وأسلحة الآلهة ويحققون الأعمال الكبيرة والضخمة. (المترجم).

(2) ميتمان 2006؛ مونكلير 2002. (إشارة من الكاتب نفسه).

الرغم من بقاء هذا فهماً ضمنياً، لكن خارطة ابستورف في الواقع توضح هذا الأمر، بتصوير رأس السيد المسيح، ويديه وقدميه بعيدة عن جسده وبارزة، مما يرمز إلى الأرض الدائرية.

النظير الأدبي كان جون ماندفيل، أحد كبار كتّاب القرن الرابع عشر. في عمله *الرحلات*، وقد يكون كتاب الرحلات أحد أكثر الأعمال المؤثرة التي كتبت على الإطلاق[1]. يدعي ماندفيل أنه أمضى سنوات طويلة في الشرق. سواء سافر أم أنها مجرد قصة مختلقة ومنمقة نقلاً عن روايات أشخاص آخرين، فإن روايته تكشف في وقت واحد المعرفة الجغرافية والنظام الأخلاقي الراسخ في العالم. كتاب ماندفيل *الرحلات* يتساوى مع الرؤية الجغرافية لخرائط العالم. المثير هنا هو كيف أن النظام الجغرافي، في التركيبة العظيمة في القرون الوسطى، كان نظاماً جسدياً.

أُنجز كتاب ماندفيل *الرحلات*، جزئياً، كدليل للحجاج في طريقهم إلى الأراضي المقدسة[2]، والجسد المفترض لكل من الكاتب والقارئ هو جسد إنسان مسيحي «طبيعي». إنه جسد شخص ما أذنب ولكنه يتطلع نحو الخلاص (مشروع يشكل الحج جزء منه)، هو شخص يحتاج للطعام، والشراب، والراحة، ووسيلة للنقل ولمعرفة المخاطر الجسدية أثناء السفر[3]، كما أنه يستمتع بالنبيذ اللذيذ[4] ولا ينفر من مشاهدة مناظر جميلة على الطريق. في مقابل هذه الرؤيا الإفتراضية لأجساد إفتراضية كأجسادنا نحن، فإن المسافر يواجه ثلاثة أنواع بارزة من الأجساد الأخرى، وهي متجذرة في الحوارات الثلاثة عن الجسد في القرون الوسطى، بشكل لافت. الأول هو الأجساد المقدسة، وهي الأراضي المقدسة نفسها.

مباركة أنت أيتها الأراضي المقدسة، مبجلة ومكرسة بدم السيد المسيح المبارك، الأرض التي أسعده أن يأخذ منها الحياة والدم من سيدتنا القديسة مريم العذراء وأن يسافر في مضارب هذه الأرض على قدميه المباركتين[5].

يشير هذا، إلى أن ما يشكّل الأراضي المقدسة هي العلاقات والمناسبات الجسدية. بعض الأماكن تميزت بالمعجزات الجسدية مثل الوقاية من الحرق لعذراء اتهمت زوراً وبهتاناً

---

(1) ماندفيل 1983؛ قارن، هيغينز 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) الأراضي المقدسة، هو مصطلح مستخدم في الديانات المسيحية واليهودية للإشارة إلى الأماكن المقدسة في فلسطين وخاصة القدس وبيت لحم والناصرة (المترجم).

(3) ماندفيل 1983، 100 ـ 101. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) ماندفيل 1983، 100. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) ماندفيل 1983، 43. (إشارة من الكاتب نفسه).

بالزنا[1]، أو عبر آثار القديسين التي يرغب الحجاج برؤيتها. ولكن أماكن أخرى كثيرة تميزت بأحداث حياة السيد المسيح ـ مكان ولادته، وطهوره، وتعميده، وإرضاعه، وسجنه، وجلده، وصلبه، ودفنه وقيامته والمكان الذي علّم به وصنع المعجزات. في بعض الأماكن، تميزت الأرض نفسها بجسد السيد المسيح:

على تلك التلة [يهوشافاط][2] هناك وقف سيدنا عندما عرج إلى السماء ـ لا زال الرجال يستطيعون رؤية آثار قدمه اليسرى على صخرة كان قد وقف عليها[3].

يمكن مشاهدة آثار قدميّ السيد المسيح على صخرة في الناصرة[4]. جمع تجسد السيد المسيح وتضحيته بشكل متناقض عناصر النقيض الثنائي للجسد والروح ـ هذا إسراء الروح إلى العالم المادي لتقديم الخلاص للبشرية. كما هو موجود في الخرائط حينذاك، فالقدس مدينة مقدسة بسبب هويتها المرتبطة بتضحية جسد السيد المسيح، وكانت التضحية في ذلك المكان بسبب مركزيته[5]. إنها الجغرافيا الجسدية المقدسة.

الأجساد الأخرى التي واجهها ماندفيل، بكل الأحوال، تمثل نظريات الجسد الأخرى. أثناء رحلته إلى ما وراء الأراضي المقدسة نحو الشرق، وصف ماندفيل الشعوب الغريبة التي التقاها. يقدم لنا انثروبولوجية جسدية، على سبيل المثال، في معرض وصفه للتتار[6] وكيف يبدو الرجال والنساء، كيف يأكلون وماذا يلبسون، كيف يقاتلون وكيف يتعاملون مع الموتى[7]. هذه هي تصنيفات الجسد الحيّ التي استخدمها قراءه لفهم حياتهم الخاصة وحياة الآخرين. استُخدمت نفس المصطلحات الفكرية لوصف محكمة خاقان العظيم[8]، التي تميزت بأجساد ـ أجساد بشرية ولكن بشكل مبالغ فيه ـ جميلة، ومتأنقة بلباسها، وتأكل بإِسْرَاف، وهم أقوياء عسكرياً، ويتصرفون بكياسة، كما أنهم عَدِيد لا يُقهر، ومنتظمين عقائدياً وهرمياً. هذه هي

---

(1) ماندفيل 1983، 75. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) يهوشافاط، رابع ملوك يهوذا بعد إنقسام مملكة سليمان. تبوأ العرش في الخامسة والثلاثين من عمره (المترجم).

(3) ماندفيل 1983، 87. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) ماندفيل 1983، 95. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) ماندفيل 1983، 43. (إشارة من الكاتب نفسه).

(6) التتار، أو التّتر كلمة أطلقها العرب على مجموعة القبائل المغولية التي اجتاحت الشرق العربي وبلاداً إسلامية أخرى في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين (المترجم).

(7) ماندفيل 1983، 156 وما يليها. (إشارة من الكاتب نفسه).

(8) خاقان أو خان، لقب لكل ملك من ملوك الترك والتتار. (المترجم).

فضائل الجسد الحي، والصفات الدنيوية للروعة السياسية والمتعة الجسدية. من هنا، تقدم محكمة خاقان العظيم الحد الأقصى من التجسيد الدنيوي، تماماً كما تقدم الأراضي المقدسة أرضاً من الأجساد المقدسة: «تحت قبة السماء ـ على الأرض أو تحتها ـ لا وجود لسيد ثري، وجبار، أو أعظم من خاقان العظيم»[1].

أخيراً، لدينا ما يسمى بالحوار العلمي للنظام. يسود النظام الطبيعي في معظم الأماكن. حيث تتنوع البشر فيه لأسباب علمية:

الشعب الهندي غير ميال للسفر خارج بلده، لأنهم يعيشون تحت كوكب زحل... لأن زحل بطيء الحركة، والرجال الذين يعيشون بظله ليست لديهم رغبة كبيرة بالتنقل، بل تراهم يمكثون في أرضهم ولا يتطلعون إلى بدائل أخرى. وهذا يختلف تماماً عن الحال في بلدنا. نحن نقع تحت حكم القمر، وهو كوكب سريع الحركة ـ كوكب الرحالة. لذا تراه يمنحنا الرغبة بالسفر وزيارة بلدان مختلفة في هذا العالم[2].

ولكن على أطراف العالم المنظّم، أبعد من الهند وآسيا، سقطت كل الرهانات ـ انهار النظام الطبيعي، حيث يواجه المسافر مخلوقات ممسوخة ـ آكلة لحوم البشر، ونساء ملتحيات، وشعوب تعيش عُراة مستمتعين بالشهوة الجنسية دونما خجل، وشعوب تشبه الحيوانات المتوحشة دون سبب منطقي، العمالقة، والسايكلوبيين، والأقزام، وقبائل البليمييز، وهناك شعوب لها شفاه مثل المظلات، بلا أفواه، وآذانهم متدلية حتى ركبهم، لهم رؤوس كلاب أو أقدام خيول، حَيَوانَات تَمْشِي عَلَى أَرْبَعَة أَرْجُلٍ وتسكن في الأشجار، ومخنثين. العلاقات الطبيعية المنظمة بين أجزاء الجسد، وبين الأجناس البشرية، وبين البشر والحيوان، هي علاقات مضطربة. على الرغم من أنه تم ذكر سبب إنجيلي بشكل عابر في تصنيف هذه المخلوقات الممسوخة المستوحاة من الجغرافيين الكلاسيكيين (مثل هذه المخلوقات لربما تنحدر من أحد فروع البشرية التي تآخت مع الشياطين)[3]، يوجد محاولات بسيطة وقليلة لشرح هذه المخلوقات ـ هذا ببساطة ما يتوقعه المرء على أطراف العالم المنظّم مركزياً.

الرحلات لمانديفل هي قطعة فنية من التركيبات، حيث تجمع بين الأفكار عن الجسد المقدس الذي يضم الروح والجسد السماوي، والصفات الدنيوية، والملذات وقدرة الجسد

(1) ماندفيل 1983، 156. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) ماندفيل 1983، 120. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) ماندفيل 1983، 145. (إشارة من الكاتب نفسه).

الحي على التفوق السياسي، وبين الفكرة العلمية للأجساد بكونها موضعاً للنظام والفوضى الفطرية. فوق كل هذا، فقد تمّ فهمها عن طريق التباين الضمني لتوقعات الرحالة حول الأجساد. لفهم العالم الدنيوي حرفياً، لم يكن أمام الرحالة والحجاج خيار سوى التنقل بحرية بين عدة طرق لفهم الأجساد الأخرى وأجسادهم.

لمحات هَدّامة: مخلوقات غريبة وتوترات وهوامش

بعض من الصور المقلقة، أو المفاجئة أو الممتعة في العصور الوسطى هي الأجساد الغريبة الدخيلة[1]. على حواشي مخطط *غَرَامِيّات الوردة*، هناك راهبة تقطف من على الشجرة أعضاء ذكرية منتصبة تماماً (الشكل 80)، على الرغم من أنها ساخرة وفظة، إنما تبقى من ضمن التوقعات في عمل عن الحب. ولكن ماذا عن الكتب المقدسة؟ في الكتب المقدسة مثل سفر المزامير ماكليسفييلد، وسفر المزامير روتلند وغيرها من القرن الثاني عشر إلى القرن الرابع عشر في انجلترا وفرنسا، المخلوقات الممسوخة مشكلة من تشكيلات بشرية عشوائية وأجزاء حيوانية مَسْعُورة، تراهم يعزفون على الأبواق من خلال أردافهم، ويمتطون الحمير، ويتصرف الإنسان ـ القرد بتهكم ويسخر من الرهبان والملوك. بعض الصور استغلت اللوثة العقلية المجازية ـ عندما يتبارز فارس مع حلزون عملاق، ربما يدل الحلزون هنا على الأعضاء التناسلية الأنثوية (الشكل 82 أ)[2]. البعض الآخر يصور أجزاء لأجساد عشوائية ومبالغ فيها. (الشكل 82 ت).



الشكل 80: راهبة تقطف أعضاء تناسلية ذكرية من على الشجرة. مخطوطات «غراميات الورد»، المكتبة الوطنية، باريس (إعادة رسم فيكي هيرينغ).

(1) بوفي 2002؛ كاميليا 1992. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كاميليا 1992، 35. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 82 أ: مخلوقات هامشية غريبة، ماكليسفيلد سفر المزامير. فارس يتبارز مع حلزون. (صورة محفوظة الحقوق لمتحف فيتزوليم، كامبريدج).



الشكل 82 ت: مخلوقات هامشية غريبة، ماكليسفيلد سفر المزامير. رجل يبول في وعاء يحمله مخلوق غريب. (صورة محفوظة الحقوق لمتحف فيتزوليم، كامبريدج).

بالإضافة إلى هوامش المخطوطات، تظهر المخلوقات الغريبة في أماكن أخرى من خلال الفن المعماري في الكنيسة وفي الثقافة المادية اليومية. في الثقافة المادية، أسطح الأباريق مزينة بوجوه ساخرة، وأحياناً مشوهة تحت حوافها ـ «أباريق اللغز» تسكب المحتويات على مستخدمها عندما يحاول إفراغها. أدوات صغيرة منحوتة مثل مقابض سكاكين تمثل أفكاراً من مسرحية شعبية مثل مسرحية «الرجل الأخضر» التي شكّلت جزءاً من مهرجانات الربيع[1]. مثل هذه اللوحات التصويرية تمثل مشهدية الجسد الحي، لكن المجسمات الموجودة في الفن المعماري في الكنائس غير قابلة للتفسير، ففي دير بندكتاين الفرنسي في كوكسا، داخل الدير ـ مساحة تأملية صامتة فيها خشوع ـ هناك إنسان ـ شيطان مسخ ينظر بخبث أو يهدد

(1) هوول 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).

من على قمة الأعمدة. بعضها يلتهم الضحايا البشرية بشراهة (الشكل 83)[1]. في العديد من الكاتدرائيات، هناك وجوه صغيرة لمخلوقات غريبة تزين مزاريب المياه من فوق رؤوس زوار الكنيسة، أو تحملق بسخط أو ترسم على وجهها إيحاءت شريرة (الشكل 81). المنحوتات الموجودة على مقاعد جوقة الإنشاد لا تُظهر فقط مشاهد من الحياة اليومية فحسب بل قرود شبيهة بالبشر تتقافز ساخرة. وأكثرهم جدلاً هي منحوتات شيلا اللعوب (الشكل 79). هذه منحوتات حجرية لنساء وأحياناً لرجال يستعرضون أعضائهم التناسلية بشكل فاسق. عادة ما توضع هذه المنحوتات في محيط الكنيسة من الخارج، وعادة ما تُرفع على الأسوار أو الأبراج. شيلا اللعوب ليست منحوتات شهوانية ولا عقائدية ـ ربما كانت تعويذة لتجنب الشر أو سوء الحظ، محددةً مناطق نائية[2]. ومثل بقية المنحوتات الحجرية، فهي تمثل استثماراً أساسياً في الأعمال التي يقوم بها الحرفيون المهرة، وحكماً كانت تحت إشراف ومُراقبة المهندسين ورجال الدين. لكن إذا ما افترضنا جدلاً أن هذه المنحوتات لم تكن مجرد دعابات فاحشة، فنحن إذاً، لسنا متأكدين ولا نعرف ما هي العقائدية أو الدلالات الأخرى التي كانت وراء وضعهم في الأماكن المقدسة الجليلة. لا يوجد في اللاهوت أو الطب في القرون الوسطى أية معطيات تشير لماذا على فَرْجُ المَرْأَة أن يكون تعويذة لتجنب الشر أو سوء الحظ.



الشكل 79: شيلا اللعوب (الحقوق محفوظة لأمناء المتحف البريطاني).

(1) ديل 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) بورلاند 2001؛ كاركوف 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).

(ب) (أ)

(ت)

الشكل 81: الفن الزخرفي المعماري الغريب: (أ) دعامة حجرية «طنف» خيالية (الحقوق محفوظة لمتحف فيكتوريا وآلبرت، لندن). (ب) تجسيمات بارزة في السقف، كاتدرائية نورويتش (تصوير: روب). (ت) منحوتة لمخلوق غريب بوجه متجهّم على مقعد الكنيسة (الحقوق محفوظة لمتحف فيكتوريا وآلبرت، لندن).



الشكل 83: رواق دير كوكسا المسقوف، فرنسا: منحوتة لمخلوق مسخ يأكل شخص من الرأس أولاً (متحف ميتروبوليتان للفنون، تصوير: روب).

كيف لنا أن نفهمَ الأشكال الشاذة، أو الساخرة أو حتى الفاحشة في ما يفترض أنها سياقات ومفاهيم جدية؟ يمكننا على الفور الإستغناء عن فكرة أن هذه الأشكال تُظهر حرفيين ورسامين وقحين علناً، فربما هذا إسْقاط ساخر على أسيادهم. قد يكون النحت على الخشب، والنحت على الحجر وزخرفة المخطوطات مهاماً دقيقة وماهرة ومضبوطة، وليست مكاناً للزخرفة السريعة على الجدران تعبيراً عن مناهضتهم للسلطة، وفي بعض الحالات، (وخاصة في فن العمارة وزخرفة المخطوطات) من الواضح أنها كانت تشكل جزءاً من مخطط تقليدي أو مُعد مسبقاً. لا يوجد أي سبب للإفتراض بأن المشاهدين والقراء لم يعجبوا بها. هذه ليست أعمال مقاومة للسلطة بل هي لحظات من الفوضى أيّدَتها السلطات المعنية.

واحد من التفسيرات البارعة المقترحة، هو تفسير لاهوتي. وقفت الأشياء المقدسة في مركز عالم أطرافه مأهولة بالمخلوقات الممسوخة ـ أشكال المخلوقات الغريبة الموجودة على أطراف الأماكن المقدسة وفي النصوص تذكرنا بتهديد الشياطين والفوضى من الشرود بعيداً عن الإيمان الحقيقي. من هنا، عملت المخلوقات الممسوخة المزعجة والمهددة المحفورة في دير كوكسا (الشكل 83) على تقديم شكل بصري للرذيلة وللرغبات الجسدية، كطريقة لمساعدة الرهبان في الفهم والسيطرة على طبيعة أجسادهم. الجسد هو صورة مصغرة عن العالم ـ لذلك أجسادها المشوهة وضحت طبيعتها ـ الخطيئة هي تشويه للروح. «هذه المخلوقات الممسوخة والمشوهة المحفورة على الحجر جعلت من الأرواح الخبيثة أمراً واقعياً ما دفع الرهبان لعصيانها، وكانت عبارة عن نقطة إنطلاق من أجل تطهير الذاكرة والإصلاح الروحي»[1]. مثل هذا التسويغ اللاهوتي يكون مقبولًا تماماً بالنسبة لهذه المخلوقات الغريبة مثل تلك الموجودة في دير كوكسا، التي كانت بالتأكيد جزء من التخطيط الصوري المُعد رهبانياً. تركز المخلوقات الغريبة على دنيوية الجسد، وشهواته، وقدرته على التزاوج، والتغوط، والأكل، وعلى زعزعة العلاقات الاجتماعية. ومثل هذه الشهوات والإمكانات كانت تشكل تهديداً، وخاصة للرهبان الذين يسعون للسيطرة على طبيعتهم الجسدية، وتمّ تصويرهم بأشكال جسدية ـ الأنياب الفاغرة على وجوه المسخ في كوكسا انعكست في أفواه الزواحف الضخمة المستنفرة لإبتلاع الأرواح الملعونة عند المدخل إلى الجحيم (الشكل 74).

لكن يعطينا هذا استخداماً رهبانياً ضيقاً للمخلوقات الدخيلة الغريبة كتصنيف تصوري عام. وبمساواة المخلوقات الغريبة والجوانب الجسدية لوجود الإنسان، فهي ترى الأخير

(1) ديل، 2001، 430. (إشارة من الكاتب نفسه).

كشيء لا بدّ من الخوف منه، وشجبه ومقاومته. ماذا عن الإيماءات الدخيلة لروح الدعابة أو الساخرة التي تجثم بالقرب من أسطح الكاتدرائية وتحت مقاعد جوقة الإنشاد؟ ماذا عن المخلوقات الغريبة الشيطانية المعربدة في المخطوطات والتي لا بد أنها عبرت عن النزوة، أو السخرية أو بهجة الحياة مثلها مثل أي من التحذيرات اللاهوتية؟

خلق الفن الهامشي لحظات من الفوضى المَقْبُولة على حواف المواضيع الجادة ـ أخذ شكلاً كرنفالياً يمكن توجيهه ضد أي أمر جاد، أكان ملكي النفوذ، أو مُدّعٍ القداسة، أو ببساطة نظام الطبيعة[1]. كان عالم القرون الوسطى مليء بالجماعات الهامشية ـ الفقراء، والمنفيون، ومرضى الجذام، واليهود، وقطّاع الطرق، والعاهرات والمعوقون[2]. كما أن الكثير من الفن الهامشي يستجيب للتوترات الاجتماعية، مستهدفاً الجماعات في المركز ـ المقدسة، أو المتعلمة أو النافذة. هدفه الآخر هو النظام نفسه، حيث يميل مشهد القرون الوسطى في النصوص والصور لأن يكون محكوماً بالجِدّيّة والنظام، ولكن دائماً ما كان هذا محط تشكيك من الدعابات الجنسية الفاحشة، والتهكم الاجتماعي، والأشكال الغريبة من أمثال شيلا اللعوب والكرنفال نفسه. من ضمن هذه الأمور، أن الصور الهامشية تتجاور بوعي أو تعلّق على الرسائل المركزية الكامنة بطريقة تعترف فيها بحدود النظام من دون تقويضه. من الضروري الإعتراف بالطبيعة المتغيرة للكون، وحدود النظام والحاجة أحياناً للإسترخاء أو التخلي عن طموحات السيطرة.

النقطة الهامة هي كيف وصلت الأجساد إلى هنا. في بعض الحالات (كما في حالة منحوتات الدير التي ناقشناها آنفاً)، تجسد الأجساد الغريبة الصراع بين الشهوة والسيطرة. حيث تُعبّر عنه كاميليا[3] ببراعة: «لأنّ الجنس كان مهمشاً في تجربة القرون الوسطى إلى درجة أصبح فيها في كثير من الأحيان مجرد صورة على الهامش». بالمثل، كانت الأحشاء والجزء السفلي من الجسد هما المقعد (إذا جاز التعبير) للغرائز الحيوانية الفطرية. وهذا ما أدى إلى الفكاهة الفاحشة، مثلما ورد في حكاية الطحان لتشوسر، حيث المحاكاة الساخرة للحب الحالم تصل ذروتها في المواجهة الصدامية بين الضرطة الهائلة والمكواة الحامية. وهكذا نرى أن أحد اشكال الهوامش يتألف من صرار الليل، وهو إنسان يتنطط تم اختزاله إلى مجرد جذع مع أرجل، كما في (اللوحة 7 خ) وله أنف شبه العضو الذكري حقاً. في حالات أخرى،

---

(1) كاميليا 1992. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) غيرميك 1990. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) كاميليا 1992، 40. (إشارة من الكاتب نفسه).

كان الصراع بين الأجساد التي تتطابق اجتماعياً وتلك التي تنتهك الآداب العامة والحشمة الجسدية، أو (مثل المتسولين، ومرضى الجذام والعاهرات) الذين يقعون على هامش العالم الاجتماعي. وفي حالات أخرى، النظام الطبيعي هو من تعرض للإنتهاك ـ كيف لأجزاء الجسد أن تشكّل جسداً وحدوداً بين الإنسان والحيوان. الرابط الذي وضعناه لنقاشات أوسع صار واضحاً في هذا الفصل ـ هو إقرار بوجود أكثر من طريقة للتوصل إلى حقيقة الوجود الجسدي للإنسان. علاوة على ذلك، الصراع بين الأساليب حول إمتلاك الجسد ليس انتصاراً قطعياً لأي فكرة بعينها. أشكال النساء والرجال الذين يكشفون فيها عن أعضائهم التناسلية بشكل فاحش تتربص عالياً على أسوار الكثير من الكنائس، هل هذا تحذير مُسْتَهْجَن ضد الشهوة؟[1] هل صور المخطوطات الساخرة هي فكرة ضمنية لتشويه سمعة المرأة؟[2] فهي قد تكون خارجة عن السيطرة حتى في الحالات اللاهوتية الجدية، واللحظات الحديّة مثل الكرنفال[3] ـ حتى أنها قد تكون إضافة لفهم وإدراك الحالة.



اللوحة 7 خ: معرض الصور التاريخية، الجزء الثاني. تركيبة شنيعة لأجزاء الجسد: منحوتة «صرار الليل» هذه الموجودة تحت مقعد الكنيسة تنتمي إلى عالم ساخر، وفاحش، ومتوحش بطريقة متنافرة، أو صورة تهديدية عبر حدود التشدد في القرون الوسطى (الحقوق محفوظة لمتحف فيكتوريا وآلبرت، لندن).

(1) ويير وجيرمان 1986. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كافينس قبل 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) الكرنفال، وتعتبر الكرنفالات تقليداً كاثوليكياً، ثم دخلت على الاحتفالات الأرثوذكسية. موسم الكرنفالات، يبدأ عادة مع العطلة التي تسبق الصيام الكبير، في المسيحية (المترجم).

التساؤل الفعلي هو لماذا هذه الصور الهامشية هامشية، بدلاً من وضعها في المركز أو إهمالها تماماً. ربما الجواب يكمن في التوازن المنقول أو التوتر في أجساد القرون الوسطى. على الرغم من المحاولات الحثيثة لإعلان السيطرة الأحادية للجسد اللاهوتي، إضافة إلى الشهوات الجسدية القائمة أبداً والأجساد الغريبة التي تثير الشغب على الحواف وتهدد بإندلاعها في النص، هذا التوازن عابر وغالباً ما يكون غامضاً. كيف كانت حياة الجسد فعلياً؟ هل كان هدف الحج التوبة الروحية، أو هي متعة السفر سيراً على الأقدام؟ التوازن بين الصورة والإطار لم يكن واضحاً كوضوحه هنا.

النتائج: معايشة جسد القرون الوسطى

نستطيع الرجوع الآن إلى ما كان عليه «جسد القرون الوسطى وما لم يكن عليه. تحليلياً، جسد القرون الوسطى لم يكن:

- تعميم تجريبي عام يحدد فكرة واحدة سائدة عن «الجسد»، أو توصيفاً متجانساً خالياً من التناقض.
- مجموعة من الثنائيات البنيوية الجامدة (الروح، الجسد/ذكر، أنثى/طاهرة، نجسة، ألخ.) يتصرف دونما تغيير على مر القرون.
- ظاهرة محدودة ومُقنّنة بوضوح (مثلاً، كجزء من قائمة المزايا التي تميز «ثقافة» القرون الوسطى).

تمسكت شعوب القرون الوسطى بآراء متعددة وصدامية عن الجسد ـ ومع ذلك تشاركت هذه الآراء بمصطلحات الحوار، واستُخدمت بشكل مثمر نظرياً وعملياً، وشكلت جزءاً من أسلوب الحياة الذي انطوى على أدوات تحويلية على أسس يومية ودائمة في ما بينها. «جسد القرون الوسطى» أكثر من أي أمر آخر، وفرّ مجموعة من المصطلحات الحديثة غير المتجانسة للحوار التي يمكن للبشر أن يتعايشوا معها ـ مجموعة من الإفتراضات حول طبيعة الواقع الذي يوفر الأدوات الأساسية لمناطق واسعة وعصور أطول. على الرغم من أنها كثيراً ما تمّ تحديدها بالتوتر ـ الزهد كنكران للعالم، والملذات الدنيوية وأيضاً كنكران لخطيئة الجسد ـ تشاركت في مستوى معين ببعض المفردات وحُددت ضمن توتر شامل. في هذا الفصل، نركز على التباينات البنيوية الأساسية بين مختلف الآراء حول الجسد. ومع أن نسيج الخبرة اليومية قد

يكون أقل إنقساماً ـ نفس نوعية البشر شاركت بطرق الفهم الثلاثة (على سبيل المثال، معظم الكتّاب الذين تناولوا الجسد طبياً تدربوا داخل التعاليم الدينية)، والطرق الثلاثة في النظر إلى الجسد قدمت أرضية كبيرة للتسوية والتركيب. بالتالي، الجسد الحي في الحياة الاجتماعية في القرون الوسطى اشترك بعملية ربط الطرق المتعددة المنتظمة معاً، وعايش التوترات داخل الوجود الكُلي، وتشارك في بعض صفات الخلقة[1] مثل «المنطق الفضفاض» المثمر حيث تجسدت المفاهيم الأساسية في الإنعكاسات المادية والعاطفية واستُخدمت في التفاوض حول الأوضاع المفاجئة. مع ذلك، مفاهيم الخلقة قد طُبقت فعلاً على الحيوات الفردية ـ هنا يشير «الجسد» فعلياً إلى التركيبة الفكرية الممتدة على مدى عدة قرون.

بدأنا هذا الفصل بالسؤال عن كيف غيرت المسيحية مفاهيمها عن جسد الإنسان. ما هو تأثير التّوْحِيد؟ في الواقع هناك جوابان على هذا. الأول يمكن أن نتوصل إليه عن طريق تناول القيمة الظاهرية للنصوص والصور، على أن ينال الجواب على رضا الكنيسة إذا ما كان صحيحاً. أما الثاني فهو أكثر تعقيداً.

كنهج فكري، تميزت المسيحية أولاً «بقدرتها على إنتاج نهج»[2]. من ضمن الديانات المبكرة والمعاصرة في الغرب، يمكن مقارنة اليهودية فقط من خلال تطلعاتها لحصر كافة الجوانب الفكرية والتصرفات في إطار أخلاقي واحد. ادعت المسيحية من خلال مفاهيم مثل الخطيئة السلطة على العديد من مناحي الحياة التي لا تتوافق مع الأديان المبكرة. العديد منها تضمن الجسد ـ الملابس، والأكل، والزواج، والنشاط الجنسي، والطب، والدفن، والسحر وهلم جرا. في العديد من هذه الميادين، تغيرت مفاهيم الإرث الفكري الكلاسيكي المحددة قليلاً، ولكن التأثير الشامل كان تقريباً كالمرور عبر حقل مغناطيسي قوي نحو ساحة للخردة تحتوي على بقايا معدنية متناثرة هنا وهناك. العناصر المكونة بقيت على حالها إلى حد ما، ولكن الذي تغير كلياً هو تنظيمها، حيث تم سحبها نحو مقاربات ممنهجة جديدة.

كانت النتيجة هي أحادية الشكل أو الجسد، التي، كعقيدة مركزية تدعو إلى الإيمان بِوَحْدانِيَّةِ اللّه، والتي أنتجت إصراراً على فهم ديني واحد ونافذ للجسد. نظرياً، على الأقل، كان الدين على حق في إعلان سلطته على أي جانب من جوانب الحياة الجسدية. فشكلت هذه

(1) بورديو 1977. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) بينسكي 1996. (إشارة من الكاتب نفسه).

«جسدنا» القوي جداً مقابل الأجساد «الأخرى» لليهود، والمسلمين والملحدين. جاءت النتيجة بصرح وجوديّ دام على الأقل لألف عام من التجانس والإستمرارية المميزين.

ومع ذلك، فإن نموذج الجسد كإناء دنيوي للروح، في الوقت الذي يقدم فيه مصطلحات فكرية حقيقية، كان بسيطاً جداً. كان مغلفاً بدين أكثر تعقيداً يُعاني من تناقضاته الخاصة ـ بشكل ملحوظ، كانت الفكرة البديلة للجسد كمكون جوهري للهوية الشخصية كامنة في عقيدة القيامة، وهذا ضلل التعددية الأعمق ـ كان هناك طريقتان أساسيتان أخرى لفهم الجسد. إحداها، نظرة فكرية قوية مُطبقة في العلوم والطب، والتي نظرت إلى الجسد على أنه ملتحم في مجموعة من العلاقات والإنتماءات مع الأجساد السماوية، والمواد، والصفات، والبيئات الأساسية. على النقيض من النظرة الروحية التي رأت الجسد على أنه شكل معزول عن محيطِه في حساباته الفردية الجامدة عن الخطيئة، هذه الفكرة نظرت إلى الجسد على أنه أساساً متقلب مع محيطه ـ معرفة هذه الإنتماءات والعلاقات كان المدخل لشفاء الجسد. النظرة الأخرى عن الجسد كمستقر للعواطف، والإمكانات، والشهوات والتواريخ، التي من خلالها عبّر الفرد عن تجربته الحياتية. نادراً ما تمّ التصريح عن هذا بوضوح، ولكنه ظاهر في حيوية الجسد من خلال إختباره للمتعة، والعمل والنشاطات التعبيرية. الأوضاع المميزة في القرون الوسطى (مثل النقاشات حول الخطيئة) لا يمكن فهمها كمجرد تصريح عن رأي لاهوتي حر، بل يمكن فهمها فقط في سياق التوتر المتواصل ضد ثقل الموازن الضمني لهذا الجسد الحيّ.

التعايش مع مثل هذه الحالات كان طبيعياً ومعقداً على حد السواء. التَكَيّف العام كان عبارة عن تسوية متفق عليها بين طرق التجسيد، مع النظرة اللاهوتية التي توفر إطاراً للقصة التي كانت عناصرها الأساسية سيرة ذاتية تبدأ من التعميد وتستمر عبر الموت نحو الخلاص، وفكرة تنظيمية للخطيئة رسمت الحدود المسموح بها. أما فكرياً، كان هناك عدة طرق لصياغة التركيبات بشكل سلس تقريباً، على سبيل المثال، عبر التكامل بين النظرة الطبية/العلمية ضمن تقدير الجسد كخلقة ربانية جميلة ومعقدة. أدى هذا أحياناً، في الإستنتاج القياسي والتركيبي لردود الأفعال الفكرية في القرون الوسطى، إلى إقتران الجسد بالأرض والكون ـ الجسد كصورة مصغرة عن الخلق.

على الصعيد التجريبي، كان من الملاحظ بأن كل فكرة قد طُبقت عملياً على أوضاع مختلفة، وانتقل الناس بين طرق فهم الجسد وكأنهم يتنقلون من حالة إلى أخرى، عبر إيقاعات

الأسابيع، والسنوات، أو الرحلات والحيوات. مع مثل هذه التوترات بين الجسد العلمي، والجسد اللاهوتي والجسد الحيّ، ظهرت نظرة عقائدية صرفة سيطرت على اللحظات التأريخية للسير الشخصية المحورية. في ما تبقى من الحياة، هناك تسوية متفق عليها، وقبول مؤسساتي لا يمكن لطريقة واحدة التعامل معها جميعها. هذا القبول كان ظاهراً بوضوح في المخلوقات الهامشية، وفي الصور الساخرة أو الغريبة المكملة للنظرة الرسمية والتي تذكرنا بإمكانية الجسد الحاضرة دائماً على الفوضى والإضطراب، وهي قدرة سُمح لها بالهروب كوحوش أو كحماقات شريطة أن تبقى هامشية.

وجود الآراء المتعددة عن الأجساد كان ذَرِيعَة بطريقة أو بأخرى، وطريقة معقدة للتعامل مع عالم معقد، كما أجازت لطرق بديلة تكميلية أن تقارب ما بين الظواهر مثل المرض. كما أنها مررت الآراء المتعددة المتناقضة عن المرأة، مثل التوفيق بين معاداة المرأة نظرياً والمساواة العملية في مواضع مختلفة. خلق الغموض مساحة للمناورة الخلاّقة، وفي نفس الوقت، ولّد الغموض التوترات. هل كان المرض إستجابة للبيئة أم أنه مقدر من الله؟ لماذا يحتاج الخلاص الروحي فعلياً للجسد، وكيف بالضبط حافظ الجسد على إستمراريته وثباته عندما قام؟ أين هي حدود الشهوات المسموح بها؟ هل يتوجب على رجال الدين أن يكونوا زاهدين أم جَلِيلين؟ تضمن تاريخ القرون الوسطى عملاً طويلاً وبطئياً في بعض النواحي لحل التنقاض بين هذه الآراء، وهي عملية توضحت تماماً في الحوارات الدورية لقضايا حدودية، والتي كثيراً ما تأتي في مصطلحات متشابهة تماماً.

الخاتمة: رحلة العمر والحلقة الحرجة لتراجع تشوسر

لم يكن جسد القرون الوسطى بسيطاً أو ثابتاً. كانت الحياة لوحة فسيفسائية معقدة أنتجتها الإيقاعات المتقطعة ـ الأيام العادية وأيام العطل، ودوران أشهر السنة (فكرة محببة للرسامين)، ومراحل حياة الإنسان، والعافية والمرض، ودوران دواليب الحظ. تحول حجاجنا وهم يشقون طريقهم عبر الدروب الطويلة إلى وجهتين توأمين، القبر وعالم الآلام والعقاب. حتى الجسد نفسه تحول. أحياناً ما يُفهم هذا على أنه موضع المتعة الحسية، والألم، والعمل، والفرح والمرض. وأحياناً هو جزء من كونٍ متناغم، مزاجه يخضع لتأثيرات الأجساد الدنيوية مثل البحر حيث يتحول المد والجزر مع القمر. وأحياناً أخرى، هي أرض المعركة اللاهوتية حيث تتواجه الرذيلة مع الفضيلة في معركة الحياة، وتكون الروح على المحك.

حكايات كانتربري لتشوسر هي أعظم عمل غير مكتمل في الأدب الانجليزي، ولكن أُنهيت بتَقَهْقُر قبيل وفاة الشاعر في العام 1400 (اللوحة 7 د). في هذين المقطعين الأخيرين، يتوسل إلى القارئ أن يصلي على روحه ويتنكر لكل أعماله ـ مسمياً أعماله واحدة تلو الأخرى، ابتداءً من قصائد الغزل المبكرة إلى آخر قصيدة كتبها، ومعظمها قطع فنية عالمية. استثنى فقط ترجماته لفلسفة بوثيوس[1] وبعض حياة القديسين والمبادئ الأخلاقية. كل أعماله الأخرى ـ ثلاثة عقود من الكتابة، وآلاف الأبيات الشعرية ـ تمّ التخلي عنها ونكرانها لمجرد الغرور الدنيوي. في المحصلة، أعظم شاعر انجليزي في القرون الوسطى تنصل من كامل مهنته.



اللوحة 7 د: معرض الصور التاريخية، الجزء الثاني. إنسان القرون الوسطى كحاج، إختبار وموازنة أفكار مختلفة عن الجسد جوهرياً: الشاعر تشوسر، تصويره في مخطوطة اليسمير في حكايات كانتربري (نسخت بتصريح من مكتبة هنتينغتون، سان مارينو، كاليفورنيا [اليسمير 26 تشوسر 9]).

لماذا فعل هذا؟ لم يجد الأدباء سبباً مقنعاً لهذا التصرف. سطعت *حكايات كانتربري* في سماء القرون الوسطى لتوازنها الإنساني وحيويتها، ولطبيعتها الساخرة الرقيقة ولكن أيضاً لإهتمامها الحنون بالبشر كبشر. لا يمكن قراءة تراجع تشوسر كسخرية (مثلاً، كطريقة ماكرة في وضع قائمة «لأعظم أعمال الكتّاب شهرةً») من دون إقْتِطَاع سطحي من الإخلاص الواضح لتقواها. من الواضح أن هذا التقهقر يذهب أبعد من إشارة إلى التقوى التقليدية ـ من المألوف الطلب من القارئ أن يصلي لروح الكاتب، ولكن لماذا التنصل من مجموعة الأعمال الكاملة التي كانت تقليدية وفقاً لمفهوم الأخلاق الطبيعي؟ ولم يكن تقهقراً لجزء من أعماله

(1) بوثيوس، فيلسوف وسياسي روماني اشتهر بـعجلة القدر وعزاءة الفلسفة التي أصبحت واحدة من الأعمال الفلسفية الأكثر شعبية وتأثيراً في العصور الوسطى (المترجم).

التي اعتبرها النقاد فيما بعد على أنها تصوير فاحش ووضيع للرغبة الجنسية والقذارة ـ شمل النبذ الكامل للغرور الدنيوي عشرات الأعمال من التملق المصقول والمثالي أيضاً. باختصار، لا يوجد تفسير يمكننا أن نتفق به مع اهتمام تشوسر الشديد بالناس والعالم، ومع سعة معرفته وبهجته. ولهذا لم يبق أمامنا سوى التفسير الذي اقترحه روبنسن[1] ـ «من الممكن رثاء مثل هذا النكران باعتباره ضعفاً في الملكات العقلية أو يمكن تفسيره كإشارة على تدهور صحته في سنه المتقدمة». هذه سقطة نغفرها له بدافع من المحبة والإحترام، فهو رجل ضعيف ومريض تعهّد بنبذ ملهمته.

لكن هذه الخاتمة تُعطي صورة عنا وعن توقعاتنا أكبر مما تعطيه عن تشوسر كشخص عاش في القرون الوسطى. كما يشير آرنولد بإقتضاب، «الناس لا تعيش حياتها بانتظار الموت في أي لحظة»[2]. لا يبقى رأي الشخص ثابت طوال رحلة الحج، سواء تبادلوا القصص المبتذلة في مجلسهم، أو قراءة التعابير المزاجية على وجوههم، أو إنحنائهم أمام العظمة الدنيوية للفرسان ورئيسات الدير، أو الإقتراب من الديار المقدسة بخشوع وتوبة، وإذا ما افترضنا أن هؤلاء البشر لديهم حالة ذهنية ثابتة، فإن تغيير رأي أحدهم سيصبح بالتالي ضَلاَلاً وضعياً، وشروداً غير قابل للتفسير. ولكن كما رأينا من قبل، هذه ليست هي الطريقة التي ينظر فيها البشر في القرون الوسطى إلى أجسادهم ومكانها على الأرض، عوضاً عن ذلك، تناوبوا بين عدة حجج عن الجسد واضحة تماماً والتي يمكن، بقليل من الجهد، إختزالها إلى مشروع واحد متماسك ولكنه دائماً ما يهدد بالإنفجار في وجه المصالحات السطحية ويمتد إلى صراعات مفتوحة، ومستهجنة وعبثية. الحياة عبارة عن رحلة تشبه تماماً الحج الرمزي الذي يرويه تشوسر: لمعظم الناس، لم تكن رحلة روحية نحو الخلاص وليست وليمة للمتعة وتقديم الفرص للتسلية والمُدَاعَبَة، بل كلاهما معاً في نفس الوقت. وآنذاك كان من الطبيعي التناوب بين اللهو وأوقات التعلم، وبين الإحتفال والتَبْجِيل الروحي أو الخشوع ـ كلما اقتربت من مقصدك، كلما تغير تصورك الذهني بالضرورة.

مؤلف «التقهقر» كان مسناً، يشعر بالمرض يغير جسده ويحس بدنو أجله. ربما كانت هذه لحظة نموذجية في القرون الوسطى لتعديل المزاج. بالتالي، هي إلتماس للتوبة من الذنوب والغرور الدنيوي ـ بما فيها الذنوب الأدبية البريئة ـ هي ليست تقوى شكلية تفتقر

(1) مدخل إلى تشوسر بقلم المحرر 1933، 15. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) آرنولد 2005، 168. (إشارة من الكاتب نفسه).

إلى الشعور، وليست نكراناً للحيوية، بل إنها تنتمي إلى عالم آخر، وبيئة أخرى، وإطار آخر لفهم الجسد. تنحية أحد عوالم الجسد بعيداً وتحضير الذات لعالم آخر كان ببساطة ما فعله المرء، بشكل جاد، في مواجهة المنظومة الأخلاقية. هذا أمر طبيعي جداً، وهي لحظة مفعمة بالإحساس، حيث تمّ شرعنة الأنماط المتعددة لجسد القرون الوسطى كقصة ذاتية. نأمل أنها حلت عليه بسلام.

7

الجسد في عصر المعرفة

اوليفر ج.ت. هاريس، جون روب
وسارة تارلو

مسألة حياة أو موت[1]

في صباح يوم بارد من عام 1753، اجتمع حشد في تايبرن في لندن، حول مشانق منتصبة عند تقاطع الطرق (اللوحة 5). يضم الحشد بالغين وأطفال، رجالاً ونساءً، وأغنياء وفقراء. الأمهات يعتنين بالأطفال، والرجال يدردشون مع بعضهم البعض ويدخنون الغليون. الباعة

(1) يعتمد هذا الفصل بشكل كبير على تارلو 2011، كما أن هذا الفصل يؤمن دراسة مفصلة عن الجسد في حالة الموت بالإضافة إلى احتواءه على خلفية كبيرة في هذا الخصوص. ويزنر ـ هانكس 2006، سيكون مدخلاً جيداً وعاماً إلى هذا العصر. نلجأ هنا أيضاً إلى أعمال تارلو المبكرة، لا سيما تارلو 2007. مرة أخرى، الأدب المعني بهذا العصر عن الجسد كبير جداً. النصوص المحورية التي توفر صورة شاملة، إذا ما كانت محل خلاف كبير، تأتي من أعمال لاكويير المركبة (مثلاً، 1991) والياس (مثلاً، 1978؛ 1982) ومعظم أعمال فوكو (مثلاً، 1973؛ 1977؛ 1978). فيما يتعلق بتاريخ التشريح، يبقى نص سودي هو الأبرز 1995 وريتشاردسون في عصور لاحقة. بورتر يوفر لنا مدخلاً واسعاً إلى تاريخ الطب 2001. من المفيد أيضا تفحص النصوص الطبية في العصور ذات الصلة مثلاً، جنتيلكور 1995 وتابر 1995. بالنسبة للعمل على تغيير الأُسرة، المكان والثقافة المادية، فإن جونسون 1996 خير من نبدأ به. الدراسات التاريخية المتعلقة بالمواقف حيال الجسد والولادة تشمل فيسل 2005، والعلاقة بين الأجزاء والكُل غطاها هيلمان ومازيو (قبل 1997؛ بعد 1997). دراسات أوسع لغوينغ 2003 وهارفي 2004. تاريخ مفهوم الطبيعة أُشبعه بحثاً بشكل مذهل كل من كولينغوود (1945) وتوماس (1983) ـ والعلاقة بين الجسد والبيئة نوقشت في عمل منقح غني بالمعلومات (فلويد ـ ويلسون ووسوليفان الصغير 2007). الدور الطارئ للعلماء ونتيجة التفكير الثنائي ناقشه أيضاً نتور 1993. هانفورد 1996، يقدم لنا مدخلاً جيداً إلى أصول مفهوم العرق. أخيراً، مرجعنا الأساس في علم اللاهوت هو تارلو 2011 (يوفر مراجع أخرى) وغيتنغز (1999) في دراسته حول العلاقة في الموت بين العلماني والمقدس. ستراس 2004، يقدم دراسة جيدة عن مجموعة دينية خاصة تتعلق بردود الأفعال حيال الجسد. (إشارة من الكاتب نفسه).

المتجولون يبيعون الطعام والشراب لتنشيط الحشود. دفع بعض الميسورين ثمن مقاعد أمامية كان قد وضعها المغامرون المحليون من أجل رؤية مشهد الإعدام بشكل أفضل.



اللوحة 5: إعدام مجرم، تايبرن، لندن، حوالي 1750 ميلادي (صورة: آرنون واتسون).

تتقدم إحدى العربات، التي تحمل الرجل المُدان، وهو مجرم كان قد حُكم عليه ليس فقط بالإعدام بل لتشريحه بعد ذلك في كلية الطب. في الواقع، إن الرجال الذين يعملون لدى أطباء التشريح ـ «الحراس السود»، نسبة إلى معاطفهم السوداء ـ كانوا ينتظرون عربتهم الخاصة لأخذ الجثة والمضي بها إلى المشرحة، يلتقطون بعض التعليقات والنظرات من بعض الجموع المحتشدة، ولكن وجودهم قانوني بفعل «قانون الجريمة» المعمول به أصولاً، والذي أقره البرلمان في العام الفائت. يقف المتهم منتصباً، يستمع إلى الكاهن الذي يرافقه في العربة، ويتمايل مع الكلمات، ويشارك في الصلاة عند الضرورة. تتعالى الهتافات وصيحات الإسْتِهْجان كلما اقتربوا من المقصلة. تمّ وضع المجرم في هذه اللحظة تحت المقصلة على عربة أخرى ـ هذه العربة مصصمة بشكل خاص لهذه الغاية ـ وهو ما زال يستمع إلى الراهب. تمّ منحه بعد ذلك فرصة لقول كلمته الأخيرة قبل الإعدام. ها هو يحث الحشود لتجنب إرتكاب الأخطاء التي قادته إلى حياة الخطيئة، داعياً إياهم للعيش كمسيحيين طيبين. ندمه الكبير ليس على موته، الوشيك جداً، بل من إحساسه بمبضع التشريح على جسده.

بعد أن انتهى من كلماته الأخيرة، وضعوا القناع على وجهه وأُعدمَ. ولكن هذه ليست نهاية

القصة. صعدت امرأة إلى الجثة المتدلية حيث رفع الجلاد يد الجثة لتلامس رقبتها. إنها لحظة مخيفة، ولكن لمسة الرجل المشنوق هي عبارة عن علاج تقليدي لآلام الرقبة، الذي عانت منه هذه المرأة لسنوات طويلة ـ حيث رتبت عائلتها لهذه اللحظة مع الجلاد. كل هذا كان تحت نظر الراهب، والحشود والجراحين، وهؤلاء الجراحون يتشاجرون مع أقارب المعدوم الذين يأملون برفع الجثة ودفنها بالحد الأدنى من الرحمة.

هذه اللحظة ـ إعدام المُدان ـ تظهر تنافر المعتقدات حول الجسد التي صبغت أوائل العصر الحديث، وتنوع عالم الجسد في هذا العصر[1]. الأفكار الدينية التي اعتنقها الراهب (وسُمع صداها في الكلمات الأخيرة للمُدان) تميل لرؤية الجسد على أنه مجرد شيء بغيض، ودنيوي وطري مبتل بالإغواء. كان من الطبيعي للجسد التكفير عن الذنوب التي يرتكبها الفرد، ومع ذلك، يبقى الجسد أيضاً مجالاً للعرض الاجتماعي. الأجساد البارزة والهامة دائماً ما تكون متأنقة بلباسها، وتعتمر باروكة مزركشة ـ بينما الأجساد المَوْسُومٌة بالعار تتعرض للإهانة. إعدام المجرمين ليس أمراً جديداً، لكن تشريحهم، هو الجديد. العديد من الجرائم انتهت بالإعدام ـ إلاّ أن الإعدام وحده لم يكن عقاباً رادعاً لجريمة بحجم القتل، وفرض قانون الجريمة لعام 1752 التشريح كعقوبة إضافية. كان التشريح بعد الموت يبعث على الخوف ويتم تحاشيه، باعتباره عقوبة أسوء من «مجرد» الموت. القانون أيضاً كان محصوراً بهذه المعتقدات، ولكن التشريح جعل من الجسد مجالاً للكشف العلمي من قبل علماء التشريح، الذين كانوا يفسرونه بشكل متزايد على أنه آلة يجب تعريف أجزائها وتحديد موقع هذه الأجزاء وتسجيلها. بالإضافة إلى هذه المعتقدات الاجتماعية، والدينية والعلمية، يمكن الكشف عن خيط رابع في مشهدنا هذا. هذه أمور قد نسميها المعتقدات الشعبية حول الجسد، مثل الإيمان الشائع في القدرة السحرية ليد الرجل المشنوق. كل هذه المعتقدات دائماً كانت حاضرة في عالم الجسد في أوائل العصر الحديث، وبالرغم من التناقضات الواضحة، إلاّ أن العديد منها كان يُأخذ على محمل الجد من نفس هذه الجماعات.

يُعتبر العصر الحديث لحظة تأسيسية في تاريخ عالمنا. يبدو عصر القرون الوسطى «آخراً» بشكل واضح ـ بحلول القرن التاسع عشر سنتحرك بين أفكار مألوفة وآليات وممارسات عملية، كالرأسمالية، والعلوم، والطب، والفنون والموسيقى، التي تنظر كلها إلى هذه الفترة باعتبارها

(1) تارلو 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

اللحظة التي بدأت الحياة المعاصرة كما نعرفها بالإندماج. وهذا هو حال الجسد أيضاً ـ معظم الروايات عن الجسد «الحديث» تتبع الخصائص المميزة لهذه الحقبة (قارن، الفصل الثاني). أحياناً ما تُصوّر هذه الحقبة على أنها مسيرة المعرفة والفهم العلمي المتزايد للجسد. ببساطة، يمكن النظر إلى هذه الحقبة كنقطة تحول من فكرة الجسد في القرون الوسطى كعالم مصغر إلى فكرة حديثة عن الجسد كآلة[1].

نتعامل في هذا الفصل مع مسألتين. الأولى، هل صورة التحول هذا ـ الانتقال من الإيمان إلى العلوم، مدفوعة من المعرفة الدقيقة المتزايدة للعالم «الطبيعي» ـ الدقيق؟ أو أن القصة أكثر تعقيداً، كما تشير التيارات المختلفة في فهم الجسد المتشابكة في قصتنا؟ الثانية وهي، كيف حصل هذا التحول؟ الكثير من الأدب حول الجسد في أوائل العصر الحديث تمت كتابته لخدمة «الحوار الراقي» ـ إنه يصوّر ما حصل في عالم علماء التشريح، والعلماء، ورجال الدين والشعراء المتعلمين والمثقفين. ولكن ما علاقة كل هذا بالتحولات في طريقة عيش البشر، أو بالطريقة التي يذهبون بها إلى العمل، أو يتحركون بها عبر الأماكن؟

الخلفية التاريخية

يغطي أوائل العصر الحديث مجموعة من الإضطرابات في كل من بريطانيا وفي أنحاء أوروبا وقد أنتج مجموعة واسعة من العلماء في شتى الإختصاصات. يستخدم هذا الفصل التحولات في بريطانيا خلال هذه الفترة كعدسة لفحص منظومة تحولات أوسع في أوروبا وما بعدها.

كان المؤرخون قد لاحظوا استمرارية قوية بين حقبة القرون الوسطى وحقبة أوائل العصر الحديث، وتقسيم التاريخ إلى حقبات يعكس أيضاً برنامجاً لاهوتياً خاصاً. كما هو الحال في سؤال كيللي الإستفزازي، «هل كان للمرأة عصر نهضة؟»[2] كانت حياة الأوروبيين تختلف جذرياً في العام 1750 مقارنة مع العام 1450، ولكن التحول كان تراتبياً وتدريجياً، وكان هناك استمرارية قوية في العديد من مناحي الحياة.

---

(1) فوكو 1978. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) ريفز وآدمز 1993؛ شيبرد وواكر 2008؛ ويزنر ـ هانكس 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

المجتمع، 1450 ـ 1789

تمّ تعريف حقبة أوائل العصر الحديث تقليدياً على أنها بداية الإختراع الأوروبي للصحافة المطبوعة (في ما سيصبح ألمانيا حوالي 1440) والاكتشاف الأوروبي للعالم الجديد (عن طريق كولومبوس في العام 1492)، وانتهت مع الثورة الفرنسية وبداية تحركات الثورة الصناعية (الجدول 8). هذه، بالطبع، معالم تعسفية. من الواضح هنا أنه كان زمن الإضطرابات الهائلة في أوروبا. كما صاحبه تحول ديني عميق، ورافقه الإصلاح ومناهضة الإصلاح، كما تنافست أشكال مختلفة من المسيحية على التفوق، وتركت التطورات الدينية آثاراً عميقة على النظام الاجتماعي. قبل وخلال الحروب الدينية الفرنسية (1562 ـ 1598)، استخدمت الإتهامات بالهرطقة، والإنحراف الجنسي وقتل الأطفال جميعها للحط من قدر طوائف الأقليات[1]. في بريطانيا:

فيما لو كان هناك أي أمر يقيني في القرن السادس عشر، فهو ذلك التحول في كل شيء، حتى في الثوابت ـ علماً أن كل شيء هو نسبي، بما فيه المطلق. على إمتداد جيل واحد من العام 1530 إلى العام 1560 لم يكن هناك أقل من خمس حالات دينية، وخمسة توحيدات بالله مختلفة ومتنافسة، ونصوص متضاربة حول إله واحد[2].

الجدول 8: التواريخ الرئيسية في حقبة أوائل العصر الحديث

حوالي 1439	**إختراع الطباعة في ألمانيا. بحلول العام 1500، كان هناك أكثر من 200 مدينة في أوروبا امتلكت مطابع وأنتجت ما بين 8 إلى 20 مليون كتاب.**
1453	نهاية حرب المائة عام
1492	اكتشاف العالم الجديد
1517	يكتب مارتن لوثر *القضايا* 195 ويعلقها على باب الكاتدرائية الرئيسية في ويتنبيرغ، مطلقاً شرارة الإصلاح.
1532 ـ 1534	سلسلة من التشريعات البرلمانية أطلقها هنري الثامن فصلت بموجبها انجلترا عن روما، فاتحاً الباب أمام البرُوتِسْتانْتِية.
1536	يبدأ حل الأديرة في انجلترا
1543	ينشر فيزاليوس *أنسجة جسم الإنسان*
1545 ـ 1563	يبدأ مجلس ترنت بمناهضة الإصلاح

(1) راكو 2002. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) مولاني 2007، 71. (إشارة من الكاتب نفسه).

1616	يعلن هارفي عن اكتشافه للدورة الدموية
1648 ـ 1618	حرب الثلاثين عاماً، شملت معظم أوروبا
1620	ينشر باكون كتابه *أداة جديدة للعلوم*
1633	يوضع غاليلو تحت الإقامة الجبرية من قبل الكنيسة الكاثوليكية
1637	ينشر ديكارت *المنهج الديكارتي*
1649 ـ 1642	الحرب الأهلية الانجليزية، انتهت بقطع رأس تشارلز الأول وتعيين أوليفر كورمويل بصفة الرب الحامي.
العقد 1660	حقبة رواها صموئيل بيبس في *يومياته*
1687	ينشر نيوتن كتابه *الأصول الرياضية للفلسفة الطبيعية*
1688	«الثورة المجيدة»: تنصيب وليم وماري كملك وملكة على انجلترا بدعوة من البرلمان
1761	ينشر جيوفاني باتيستا مورغاني أطروحته المؤلفة من ثلاثة مجلدات عن *مواضع وأسباب المرض التي تحقق منها التشريح*، بمثابة إنطلاقة لعلم الأمراض الحديث
1789	اقتحام الباستيل وبداية الثورة الفرنسية

1 ـ القضايا 95 أو الرسائل 95. هي مجموعة النقاط التي اعترض عليها مارتن لوثر، وشكلت انطلاق البروتستانتية، وتتلخص الاعتراضات حول قضايا التكفير عن الخطايا وأهمية أعمال البر التكفيرية وسلطة البابا في الكنيسة الكاثوليكية. (المترجم).

تمّ تسوية الصراع بشكل حاسم بين الكاثوليك والبروتستانت في بريطانيا فقط في العام 1688 عبر «الثورة المجيدة السلمية» وبتنصيب وليم وماري، بدعوة من البرلمان، كملك وملكة على عرش انجلترا واسكتلندا. استمر الصراع الديني خلال القرن السابع عشر على مستوى القارة، وبخاصة عبر حرب الثلاثين عاماً (1618 إلى 1648)، والتي خيضت عبر ما كان يسمى آنذاك بالإمبراطورية الرومانية المقدسة. ربما ما يقارب من ثلث تعداد سكان الأمبراطورية قد قتلوا خلال تلك الحرب[1].

سياسياً، احتل المشهد العام تطوران. الأول، التشكيل التدريجي للدولة القومية. ظهر في العصور الوسطى بعض الدول الأوروبية (مثل إسبانيا، وانجلترا وفرنسا)، ولكن على إمتداد عصور ما بعد القرون الوسطى كان هناك عمليات توحيد ومركزية متزايدة حيث أن الخارطة المشرذمة لإمارات القرون الوسطى تطورت إلى الدول التي نعرفها الآن. وكانت ألمانيا وإيطاليا آخر الدول الكبيرة التي ظهرت، وتوحدتا خلال منتصف أواخر القرن التاسع عشر. ثانياً، تطورت

(1) ويزنر ـ هانكس 2006، 292. (إشارة من الكاتب نفسه).

الملكيات المطلقة بشكل متزايد إلى شكل من أشكال الحكومات التي أدخلت البرلمانات أو أشكال أخرى للتمثيل، ما عكس القوة المتنامية للطبقات المدنية، والمتعلمة، والصناعية على حساب الأرستقراطية الريفية التقليدية. هذا كان بارزاً في انجلترا بشكل أكبر، حيث أن الصراع بين البرلمان والملكية بدأ بالحرب الأهلية الانجليزية التي انتهت في العام 1649 بقطع رأس تشارلز الأول. استُعيدت الملكية في العام 1660، ولكن توازن القوى استمر بالتحول قدماً نحو الحياة البرلمانية على مدى القرن المقبل. يمكن تلمس حركات تمرد حقيقية، في كل مكان من أوروبا، وقد بلغت ذروتها مع الثورة الفرنسية في العام 1789.

شكلت أوائل العصر الحديث زمن التحول العلمي، حيث بدأت المدرسة التشكيكية التي غرسها عصر النهضة بترجمة نفسها من خلال النظر إلى العالم بطرق جديدة. في القرن السادس عشر في إيطاليا، قاد عالم التشريح الفلاماني فيزاليوس بدْعة التشريح الجديدة، وهو مشروع من شأنه أن يغير موضوع تحقيقه عن جسد الإنسان، حتى وإن أصبح عنواناً لهذه الحقبة. بدأ فرانسيس بيكون بتطوير مبادئه العلمية في أوائل القرن السابع عشر وكان لها تأثير على نيوتن، الذي رسم الخطوط العريضة لعلم الفيزياء والرياضيات في رائعته، *الأصول الرياضية للفلسفة الطبيعية* في العام 1687. على الصعيد الفلسفي، ريني ديكارت كان الشخصية الأبرز في القرن السابع عشر، والذي كانت لأفكاره حول العلاقة بين الجسد والروح، والجسد والعقل بالغ الأثر على تفكير البشرية بما يخص الجسد على مدار الـ300 سنة المقبلة. هذه النظريات العلمية صاحبها نظريات اجتماعية جديدة، ففكرة جون لوك عن الحقوق الطبيعية هي خير مثال على ذلك، والتي بدورها كان لها تأثير على توماس جيفرسون. جيفرسون هو من صاغ إعلان الإستقلال للولايات المتحدة الأميركية في العام 1776، الذي أعلن بأن كل الرجال خلقوا متساوين (برغم أن جيفرسون لم يُطبق هذا على العبيد الذين يمتلكهم).

صاحب التحولات الاجتماعية والمادية بين العام 1450 والعام 1789 نمو سكاني هائل في أوروبا، حيث انتشر التعليم أكثر، ورافق ذلك نمو متزايد في معظم المدن. من أجل تعزيز الارتفاع المتنامي لسكان المدن، اتسعت الأعمال التجارية كذلك، على الرغم من أن معظم الأعمال الصناعية كانت تُدار من الخارج في ورش عمل وليس في المصانع، وبعض المشاريع الصناعية كانت ضخمة فعلاً، كما أثر التحول الاجتماعي على الريف أيضاً. على الرغم من أن تحديد وتطويق الأراضي البريطانية كثيراً ما صُوّر على أنه حصل لاحقاً، لكن القسم الأعظم

حُدد قبل العام 1750، محولاً بذلك ارتباط سكان الأرياف بالأرض، ولكن أيضاً نحو توجهات أوسع للمساحة، والمكان والجسد[1].

هذه أيضاً الحقبة التي أصبحت فيها أوروبا امبريالية واستعمارية. توسعت روسيا عبر مساحات شاسعة من الشرق، مبتلعة السكان المسلمين والسكان الأصليين. إسبانيا، والبرتغال، وفرنسا، وانجلترا وهولندا تقاسموا الحصص في غابات ومروج أميركا الشمالية، ومدن الآزتك المكسيكية العظيمة[2]، والجزر الكاريبية الغنية والغابات المطيرة، وسهول وبراري وسلسلة جبال أميركا الجنوبية. واجه المستعمرون والتجار والمغامرون العسكريون عوالم جديدة، من جنوب أفريقيا إلى الهند، ومن استراليا إلى جزر المحيط الهادئ الاستوائية. علاوة على أنها أسفرت عن ثروة فاحشة لأوروبا، إلاّ أن المستعمر واجه تحديات في الأفكار حول الأجساد. بينما تخيل الأوروبيون في القرون الوسطى الأجساد على أطراف العالم المعروف ـ فإن الأوربيون في أوائل العصر الحديث التقتها على أرض الواقع.

المجتمع، 1789 ـ 1900

برغم أن معظم هذا الفصل يركز على فترة ما قبل العام 1789، إلاّ أنه من المهم ذكر بعض التحولات اللاحقة، وخاصة الثورة الصناعية. ظهرت بوادر الثورة الصناعية فعلياً في العام 1789. بدأت الآلات بالظهور فعلياً مما جعل من هذه الفترة ملموسة، لأول مرة، لتحريك العملية الإنتاجية تحت سقف واحد، في ما أطلق عليه ـ المصنعون، بدلاً من الاعتماد على سلسلة من الصناعات المنزلية، أي الكل ينتج جوانب مختلفة من المنتج النهائي. في العقدين 1760 و1770، شملت هذه الآلات ماكينة آركرايت للغزل، وماكينة كرومبتون للغزل الآلي وماكينة هارغريفز للغزل والحياكة، كلها مصممة لزيادة عجلة الإنتاج. وفي العقد 1760، طور جيمس وات محركات بخارية جاهزة للإستعمال. الإزدهار الصناعي رفع الطلب على المواد الخام مثل القطن، والفحم والحديد، من الموارد المحلية ومن مستعمرات ما وراء البحار أيضاً.

مع مباشرة العمل في المصانع، بدأت فترة نزوح السكان من الأرياف إلى المدن. في العام 1750، كان يعيش ثلثي إلى ثلاثة أرباع الشعب البريطاني في الأرياف ـ بحلول 1850، الغالبية

(1) جونسون 1996؛ تارلو 2007، 46ز (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) إمبراطورية الآزتيك هي دولة الأمريكيين الأصليين التي حكمت معظم ما يُعرف الآن بالمكسيك. وقد دمرت إمبراطورية الأزتيك بعد الغزو الإسباني، عام 1519م. (المترجم).

العظمى من الشعب صاروا يعيشون في المدينة. في المقابل، صاحب هذا إرتفاع بعدد السكان. في بريطانيا، على سبيل المثال، ازداد تعداد السكان من حوالي 6 مليون نسمة في العام 1740 إلى حوالي 12 مليون في العام 1801، وازداد الضعف ثانيةً حتى وصل إلى 27.5 مليون نسمة بحلول العام 1851 [(1)]. ومع ثبات معدل النمو السكاني في الأرياف، حصل هذه الإزدياد في المدن الصناعية والتجارية الكبرى. البلدات المتدفقة إلى المدينة أحضرت معها علاقات اجتماعية جديدة، لا سيما من خلال أنواع العمل الجديدة في المصانع، والمناجم والخدمات المدنية. طرق العيش والعمل الجديدة هذه كانت محكومة بأعمال مرتبطة بالإنتاج بالجملة وشغل المصنع المتصل مباشرة بظهور الرأسمالية طوال حقبة أوائل العصر الحديث والعصر الحديث على حد السواء. هذه الأعمال اليومية كانت بدورها متصلة بطرق فهم وإختبار الجسد.

بدأ التقدم والتحسين يسيطران مجازياً على المشهد الصريح الذي غلّف الحياة من نهاية القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر[(2)]. وبالطبع، لا زلنا نتلمسهما هذه الأيام. كانت الفكرة المركزية أن التقدم والتحسين هما حالة طبيعية ومناسبة، ويجب السعي وراءهما في جميع مناحي الحياة. من هنا، نرى تركيزاً على تحسين الأرياف، والظروف المدنية، وحياة وعقلية سكان المدينة. كما يمكن النظر إليها على أنها متصلة مباشرة بفكرة تحسين الذات من خلال الحالة، والعادات والتصرفات إضافة إلى الأشكال الجديدة للعقاب الجسدي في حالات مثل المدرسة، والمستشفى والسجن[(3)]. دونت كل هذه الأمور في قوانين وضعية بالإضافة إلى حياة الناس اليومية. أفكار التطور، والتقدم والتغيير هي محورية بالنسبة لنظريتين تمّ تطويرهما في منتصف القرن التاسع عشر الذي كان في صميم كل ما كُتب تقريباً حول الجسد منذ ذلك الوقت ـ نظريات ماركس وإنجلز عن الرأسمالية ونظرية داروين في التطور والإصطفاء الطبيعي. مع إنتشار الأفكار الماركسية والداروينية على مدى القرن المقبل، أصبحت الأفكار حول الجسد التي ولدت من خلال البحث العلمي لأول مرة، مظهراً كونياً تقريباً في كيفية فهم عامة الناس لعالمهم. نظرية داروين بالتحديد خلقت مفاهيم جديدة عن الطبيعة، ولعب فكره، ولو بطريقة غير مقصودة، دوراً حاسماً في ظهور تصورات جديدة عن العرق، وعلم الأحياء والتسلسل الهرمي بين مختلف الأجناس البشرية.

(1) تارلو 2007، 30. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) تارلو 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) الياس 1982؛ فوكو 1977؛ فيغارلو 1989. (إشارة من الكاتب نفسه).

من عوالم الجسد في القرون الوسطى إلى عوالم الجسد في العصر الحديث: روايات وروايات مضادة

مثل هذه التحولات الجارفة ما كانت لتحصل من دون تحولات موازية جذرية في عوالم الجسد. في مطلع هذه الحقبة، كانت الفكرة القائلة بأن الجسد هو عالم مصغر عن الكون فكرة قوية، وقد اعتمدت على نظرية الأخلاط التي أطلقها غالينوس عن الجسد والتي قدمناها في الفصل السادس. بصورة أشمل، كان الجسد جزءاً من نظام الصلات والصفات التي ضمت العالم في داخله. الشكل 84 يصور عنصراً واحداً من هذا. هي واحدة من أربع أوراق تشريحية قصيرة تربط فصول محددة مع جسد الإنسان جنباً إلى جنب مع المسائل العلمية والأخلاقية الأخرى. في هذه الحالة، الفصل هو فصل الصيف، وهو محكوم بأحداث طبيعية معينة، وبميزات جسدية وحتى بأماكن محددة. هذا التركيب الكوني المصغر لا يتصل فقط مع الطبيعة بل يتصل أيضاً بالسياسة، وهو المفهوم الذي نشأ عند أفلاطون وأرسطو وطوره فلاسفة القرون الوسطى (قارن، الفصل السادس). استخدام التسلسل الهرمي وتكامل أجزاء الجسد للتعبير عن المنظومة الاجتماعية كانت صورة مألوفة وهامة في أوائل العصر الحديث. لكن البيت، والدولة والكون شكلوا خيبة أمل للجسد[1]، ومع ذلك كان قادراً على التكيّف مع الأزمنة المتحولة. يُظهر كتاب *لوياثان* لتوماس هوبز الذي نُشر في العام 1651، مجتمعاً متماثلاً مع الجسد، حيث الملك يمثل رأسه والرعية تمثل جذعه (الشكل 85). بالنسبة لهوبز، الملكية، أي جسم الدولة الانجليزية كان قد فعل ما لا يخطر على البال منذ سنتين ـ أطاح برأسه. ومع ذلك، *لوياثان* يعكس أيضاً جدلاً سياسياً جديداً، وينظر إلى الملك ليس كمجرد أمر حتمي ومقدّر من الله بل هو يشكل حصناً في وجه الإضطرابات المدنية التي تتم بموافقة أعضائها، وهو مفهوم تمّ إظهاره بيانياً بطريقة حيث يكون فيها جسم الدولة مشكّل من كتلة موضوعاته التأسيسية.

(1) سودي 1995، 23. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 84: فصل الصيف: الجسد كعالم مصغر في القرن السابع عشر (ملكية مكتبة مركز الطب بجامعة ديوك، مجموعة ترنت، مجموعات تاريخ الطب، دورهام، كارولاينا الشمالية. صورة مقدمة من مكتبة ويلكم، لندن).



الشكل 85: جزء من غلفة كتاب «لوياثان» لهوبز (1651) (الحقوق محفوظة لمجلس إدارة المكتبة البريطانية، س 05160 ـ 02 ايغرتون 1910 الشكل 1).

سيطرت فكرة مختلفة تماماً عن الجسد بحلول نهاية هذه الحقبة، فالتطورات المعرفية التي قادها ديكارت وآخرون حولت فكرة الفرد من وحدة الجسد والروح إلى محارة مادية تحتضن

العقل. ومثّل تصوير العلوم والطب للجسد كآلة، يتعطل ويموت، بعيداً عن كونه طبيعياً، فشلاً يحتاج إلى تحقيق. كما أصبح الفرد، من منظور معين، أكثر عزلة عن الجسد وخاضعاً للفلسفة المادية، وأصبح في نهاية المطاف موضوعاً للنظريات النفسية. كيف حدث هذا التغيير؟

هناك طريقة واحدة لسرد هذه القصة بصيغة مألوفة لمعظمنا. إنها مظهر من مظاهر تقدم وتزايد المنطق ـ الشك في الخرافات ومنهجية تجريبية جديدة قوضت أسرار الكون، ولم تترك خلفها سوى حقائق العلوم القاسية والصعبة. وهكذا نجد أنه بينما تمّ سوء فهم الجسد في بداية هذه الحقبة على أساس أنه مكون من الأخلاط الأربعة وأنه محكوم من الروح، فإننا سنجد في نهاية الحقبة أنه كشف فعلياً عن أنه آلة بيولوجية، تسيّره الأعضاء مثل نبضات القلب، إلى أن يقوده المرض أو التقدم في العمر إلى الإنهيار. هذه قصة *رجال* قادوا مسيرة التغيير، وهي قصة التقنيات التي قطعوا شوطاً كبيراً في اختراعها لتساعدهم. من ثمّ جاء فيزاليوس الذي بدأ بتشريح الجسد، وهارفي مكتشف الدورة الدموية ومورغاني الذي باشر بدراسة علم الأمراض، ثم اكتشف جينر أن جرعات صغيرة من جُدَرِيُّ البَقَر يمكن أن تقينا من مرض الجدري الأكثر فتكاً بالإنسان في العام 1796، وتجارب ليستر في التعقيم في العقد 1860 ضاعفت فرص البقاء على قيد الحياة أثناء العمل الجراحي. بين صفحات هذه القصة، كل اكتشاف يجرّ الآخر، وتعطش الإنسان للمعرفة يخطو إلى الأمام بعناد. ومع تقدم الزمن، تم استبدال الحيوية التي رأت الأجساد البشرية على أنها مسيّرة بروح اللّه بأفكار آلية. هذه لم تكن أبداً طريقة جديدة في رؤية الجسد ـ بل كانت أفضل، وطريقة أكثر منطقية، وذلك بفصل الأفكار عن العواطف، والعقول عن الأجساد والمواضيع عن الأهداف، حيث أصبح من الممكن دراسة الكون بتأمل موضوعي مذهل. هذا التقدم بمعرفة الجسد يستمر إلى يومنا هذا.

لكن الجسد الحديث لديه بدائل تاريخية عديدة. في الواقع، ربما يعتبر معظم مؤرخي الجسد الاجتماعيين قصة بسيطة عن التقدم العلمي كجزء من نظرتنا إلى عالمنا الخاص عوضاً عن كونها رواية تاريخية حقيقية لما حدث. إنها تقر بقصة معينة، وخاصة من العام 1750 فصاعداً، وهي قصة بنوها الناس لأنفسهم[1]. إنها توافق بالمطلق على أن الفروقات والاختلافات بين البشر والأشياء، والسياسة والعلوم، والعقل والجسد، والمعرفة والإيمان تأسست جميعها في هذه الحقبة[2]. بدلًا من هذا، نحتاج إلى الإلتفات إلى القصص البديلة، قصص تعترف بأن

(1) تارلو 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) لاتور 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).

التقدم الطبي لم يكن مجرد طريقة أفضل في نظرتنا للجسد ـ بالإجمال كان طريقة جديدة[1]. دائماً كان الجسد طريقة حيث القوة، والهوية والسياسة تمّ فهمهم وأُعيد إنتاجهم، وكانت جميعها هامة بقدر أهمية التقدم العلمي في تشكيل الجسد الحديث.

هناك تواريخ بديلة وضعت الجسد ضمن العلاقات الاجتماعية. على سبيل المثال، عالم الإجتماع الألماني نوربرت الياس استخدم كتيبات عن السلوك الاجتماعي كمراجع لاعتقاده بأن حدود الجسد كانت تحت المراقبة بشكل متزايد في أوائل العصر الحديث[2]. تمّ توجيه الناس نحو كيفية استخراج المخاط من الأنف، أو كيفية تناول الطعام أو أين ومتى يتبولون ويتغوطون ـ بعض الوظائف الجسدية المعينة كانت مُسْتَنْكَرة ومحرمة، وتم إنتاج الثقافة المادية للمساعدة في إدارة التصرفات الجسدية بداية من المناديل إلى أعمال السباكة. بدلاً من التركيز على البراعة العسكرية، التي كانت الشغل الشاغل في القرون الوسطى، أصبحت السيطرة الجسدية والعاطفية أكثر أهمية[3]. مثال آخر هو المؤرخ الفرنسي العظيم والفيلسوف ميشيل فوكو (انظر الفصل الثاني). حلل فوكو ظهور العيادات، والسجون، والمدارس، والمصانع والملاجئ في أوائل العصر الحديث على أنها تقنيات جديدة من أجل معاقبة الجسد، وجمع فوكو التحولات في كافة مناحي الحياة معاً ليبين كيف أنها أنتجت مفاهيم جديدة عن الجسد. وبشكل حاسم، وظّف فكرة البحث لفحص كيف أن أنواع مختلفة من فن العمارة، والبنية الاجتماعية والحوار وفروا بعض الإحتمالات لظهور الجسد إلى العلن. لذا، خلق فنّ عمارة السجون، كما سنرى، بعض أنواع الإحتمالات للفعل الجسدي وبالتالي لفهم الأجساد بالمطلق[4]. من ناحية أخرى، أظهر فوكو في تتبع تاريخ الغريزة الجنسية، كيف أن الغريزة شكلت بحثاً يمكن من خلاله ممارسة السلطة على الناس[5]. لم يبحث فوكو عن منشأ هذه الممارسات بل عوضاً عن ذلك نظر إلى كيف اجتمعت معاً من خلال الأنساب ليكون لها أثر تاريخي.

كمثال ثالث على الرواية المضادة، يعتقد توماس لاكوير[6] أنه ومنذ العصور الكلاسيكية فُهم الجسد على أنه أحد الجنسين (إما ذكر أو أنثى) ولكن يمكن أن يكون نوع واحد فقط ـ

(1) فوكو 1973. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) برغم ذلك، لا بدّ من معرفة ان قراءات الياس هي انتقائية. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) الياس 1978؛ 1982؛ 1983. (إشارة من الكاتب نفسه).
(4) فوكو 1973؛ 1977. (إشارة من الكاتب نفسه).
(5) فوكو 1978. (إشارة من الكاتب نفسه).
(6) لاكوير 1991. (إشارة من الكاتب نفسه).

حيث اعتقدوا بأن الذكور والإناث يمتلكون نفس الأعضاء الجنسية، برغم أن أعضاء الأنثى هي متعاكسة مع أعضاء الذكر. بذلك يكون المهبل عضو ذكري مقلوب، كما المبايض والخصيتين وهلم جرا. هذه الحجة مدعومة بصور مأخوذة من عمل فيزاليوس بالتفصيل (الشكل 86 و89)، ومثل نزيف الأنف، الذي يحصل مع الرجال والنساء، فُهم على أنه مماثل للحيض، وعن طريق القصص السَرْدِيَّة التي تكشف عن الخوف من أن النساء قد تتحول إلى رجال إذا ما تسببت التمارين القوية بخروج عضوهن الذكري من داخلهن. في القرن الثامن عشر، اعتقد لاكوير بأن هذا النموذج «للجنس الواحد» قد استُبدل بنموذج «الجنسين» الذي نظر إلى الذكور والإناث على أنهما مختلفين وغير متساويين أساساً. يركز لاكوير على أن الانتقال إلى نموذج الجنسين سبق اكتشاف الدليل العلمي على الاختلاف التشريحي بما يقرب من مائتي سنة. عوضاً عن ذلك، يقترح لاكوير بما أن عصر التنوير، والثورة الفرنسية وأحداث مشهورة أخرى في القرن الثامن عشر دفعت الحجة التي تقول بأن كل البشر خلقوا سواسية قدماً، لذا أصبح التمييز ضد المرأة عصياً على التبرير. «اكتشاف» نموذج الجنسين أنتج تفسيراً، يبدو سلطوياً «علمياً» حول سبب دونية المرأة والذي كان بمثابة دفاع تقليدي ومؤسساتي عن التمييز ومعاداة المرأة[1].



الشكل 86: صورة فيزاليوس تُظهر أعضاء تناسلية أنثوية متعاكسة مع الأعضاء التناسلية الذكرية (الحقوق محفوظة لمكتبة ولكم، لندن).

(1) لاكوير 1987؛ 1991. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 89: صورة فيزاليوس الرسم بوضوح على التماثيل الكلاسيكية (الحقوق محفوظة لمكتبة ولكم، لندن).

كل هذه الأعمال الثلاثة المتميزة التي جاء منها «الجسد الحديث» كانت محط إنتقاد. تعرض نموذج لاكوير إلى تحديات واصفين نصوصه على أنها مبسطة، وعمومية أو محدودة وضيقة فكرياً ـ على سبيل المثال، تُظهر الكتابات الجنسية في القرن الثامن عشر عن فهم مختلف للإختلافات بين الجنسين، ومن الواضح أن القابلات في القرن السابع عشر قدّرن أن الرحم هو عضو أنثوي لا شبيه له عند الذكور[1]. بالمثل، يمكن إتهام الياس (بشكل محق) بقراءة جزئية فقط للمراجع، وأشكال التأديب الجسدي في بعض النصوص التي من الواضح أنها سبقت تاريخ التحول الذي حدده فوكو. ولكن، لم يرجع النقاد إلى مجرد التأكيد على التقدم الطبي والعلمي بشكل كبير. عوضاً عن ذلك، سلّم النقاد بحقيقة أن الجسد الحديث يتطلب تاريخ *اجتماعي*، سواء الذي قدمه الياس، أو فوكو أو لاكوير أو آخر أكثر تعقيداً. من السذاجة أن يجادل المرء بأن العلوم والطب الحديث ـ رجوعاً إلى القرن السابع عشر ـ يشتملان على بعض المفاهيم الحديثة عن الجسد وعن طرق فعالة لاكتشافه والتعامل معه. هذه النصوص ليست أفضل الممكن في فهم الجسد، فهي غير متحررة من منظومتها الثقافية

(1) فيسل 2005؛ غوينغ 2003؛ واهرمان 2008. بخصوص الكتابات الجنسية، انظر هارفي 2004. بخصوص القابلات والرحم، انظر هيلمان ومازيو بعد 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).

والاجتماعية، وتاريخها هو تاريخ السلطة أيضاً، والمجاز والممارسات اليومية. لإستكشاف هذا بتفصيل أكبر، نتحول الآن إلى بحث دقيق عن الدين، والفلسفة، والعلوم والطب وعلاقتهم بجسد أوائل العصر الحديث.

الدين ما بعد القرون الوسطى: الجسد الدنيوي المتنامي والجسد في الموت

كما رأينا في الفصل السادس، عارض اللاهوت في القرون الوسطى الجسد والروح الدنيوية المدفوعين بالشهوات، ومع ذلك، اعتبروا الفرد وبشكل متناقض على أنه متحد معهما. من القرن السادس عشر فصاعداً، قطع علماء الدين وبشكل متزايد الروابط بين هذين المكونين للفرد.

لعب الإصلاح البروتستانتي دوراً هاماً في إعادة التفكير في علاقات الجسد والروح على مساحة شمال أوروبا. الإصلاحين البروتستانت مدخلنا إلى عقيدة المَطْهَر[1]. كان المَطْهَر العقيدة الرئيسية في أواخر القرون الوسطى وأوائل الكاثوليكية الحديثة، وهو يشير إلى الفترة بعد الموت ولكنها سابقة للبعث ويوم القيامة، حيث يُقرر قدر المرء النهائي. لذا كان المَطْهَر سجن مؤقت للأرواح بانتظار الحساب، ومكان للمعاناة من الآلام وللتكفير عن الخطايا ـ لم يركز هذا الألم على الجسد الدنيوي فقط (يفترشُ الأرض بانتظار القيامة) بل على الروح بعينها. يمكن التخفيف من هذه الآلام، بشكل حاسم، عبر صلوات الأحياء، سواء عن طريق أحباء الموتى والمقربين منهم أو عبر قداس يقيمه الرهبان على أرواحهم. إضافة إلى ذلك، وفر المَطْهَر مكاناً للمخلوقات الممسوخة، كالغول والعفاريت المتخيلة شعبياً والتي ترددت الكنيسة بالإعتراف بانتمائها إلى مملكة اللّه أو الشيطان[2]. بكل الأحوال، المفهوم برمته كان إشكالياً تماماً بالنسبة للإصلاحيين البروتستانت، فبالنسبة لهم، يمكن حفظ أو لعن البشر من خلال إيمانهم فقط، وليس من خلال أفعال غيرهم بعد الموت. ولكن إلغاء المَطْهَر جذرياً يؤثر على العلاقة بين الأحياء والأموات، وأيضاً على المواقف تجاه الجثة. سابقاً، كانت المراسم الجنائزية تعمل على الصلاة لراحة نفس الميت ـ الآن، مثل هذه الصلوات لا تُجدي نفعاً. وهكذا راح علماء الدين يتحسرون على الجنازات المدروسة والمصحوبة بالشموع، والبخور وامتيازات أخرى كنوع من الغرور الدنيوي غير الضروري كلياً. بحسب زكاري بويد، وهو رجل

(1) تارلو 2001، 23. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) تارلو 2011، 77. (إشارة من الكاتب نفسه).

دين بروتستانتي من غلاسكو في القرن السابع عشر، فالنُصب التذكارية ما هي إلاّ إهدار للمال الذي يفضل صرفه على الأعمال الخيرية[1].

خلال القرن السابع عشر، بالنسبة للبروتستانت واللاهوتيين الطهرانيين على وجه الخصوص، اعتُبر الجسد على نحو متزايد بأنه يمثل كافة الإهتمامات الدنيوية. والأسوأ من هذا، أن شهواته حولته تماماً إلى آثم. لطالما كان الإنتقاص من الجسد هو إمتداد للعقيدة المسيحية ـ ولكن، نُظر إلى الجسد، بشكل متزايد، باعتباره جهازاً منحطاً ولا قيمة له، حيث الهدف الوحيد منه هو أن يكون رافعة مؤقتة للروح. بالنظر لهذا، فإن الأجساد بحاجة للضبط من الروح، كيما تنحسر إغراءات الرذيلة أو على الأقل يتم تنظيمها خلال دورة الحياة. أما بالنسبة لرجل الدين البروتستانتي، وليم شارلوك، الذي كتب في نهاية القرن السابع عشر، لم يكن الجسد مجرد وعاء للروح بل هو عدوها الذي لطالما كان على صراع دائم معها[2]. الهدف الأوحد لمعاملة الموتى باحترام كان للتخفيف عن المفجوع أو لتحسين الموقف الأخلاقي للأحياء. حتى الدفن في أرض مُكَرّسة لم يكن يروق لبعض رجال الدين ـ إذا ما حُرق جسدك وتناثر في الإتجاهات الأربعة، يبقى اللّه قادراً على بعثك. اللّه في عليائه لا يأبه أين يُدفن الإنسان، فلماذا يأبه به الناس؟ بالنسبة لبويد، إحتمال أن تتحرر من الجسد كان يشكل مطلباً كبيراً، وما سيحدث له بعد ذلك ليس بتلك الأهمية[3].

هذا الرأي المتطرف، طبعاً، لم يكن رأي الجميع. بعض رجال الدين، أشهرهم توماس بيكون، وهو من أول نقاد المَطْهَر في القرن السادس عشر، اعتقد أنه يجب العناية بالجسد من أجل يوم القيامة لأنه أولاً وأخيراً يحمل الروح. استشهد بمثال آخر أيضاً ـ الإيمان المتواصل بالقيامة الحقيقية للجسد المادي. بينما استمر غيره من رجال الدين بحواراتهم الطويلة في القرون الوسطى عن أهمية الجسد، وفي أيّ حالة يجب أن يكون عليها يوم القيامة[4]، هذه النقطة تبين وجود تناغم قليل في أوائل العصر الحديث والعصر الحديث. شارلوك، بعد قرن من بيكون، شعر بأن الجسد المبعوث كان يختلف تماماً عن الجسد أثناء الحياة ـ كان خفيفاً وأثيرياً وليس دنيوياً[5]. حتى أولئك الأكثر إلتزاماً بالقيامة بحرفيتها كانوا يكرهون الاعتقاد بأن

(1) تارلو 2011، 29. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) تارلو 2011، 27. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) تارلو 2011، 27 ـ 29. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) داكوم 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) تارلو 2011، 26 ـ 27. (إشارة من الكاتب نفسه).

الجسد المثالي في الموت كان ضرورياً للجسد المثالي يوم القيامة. وعلى الرغم من إختلافهم، تبع رجال الدين من كافة المشارب القديس اوغسطينوس واتفقوا على أن معاملة الجسد بعد الموت ليس له تأثير على أرجحية أو إحتمال الانتقال الناجح إلى الجنة.

على كل حال، يبدو من الواضح أنه ضمن الجدل الديني، صار الجسد بشكل متزايد منفصلاً عن الروح. من المثير في هذه الحالة مقارنة كتابات بيكون في العام 1568 مع كتابات شارلوك في العام 1689. كما سنرى، بين هذين التاريخين، كانت «اللحظة» الديكارتية قد ظهرت واختفت، والكثير من الكتّاب كانوا يوظفون الأدوات الفلسفية الجديدة في عصر النهضة للتصريح عن نأيهم بعيداً عن الروابط الدنيوية للجسد، سواء للقيام ببحث «نقي» أو فقط ليكون «نقي» من الناحية اللاهوتية. في كلا الحالتين، فإن الجسد العاطفي، والورع، والجنسي كان لا بدّ أن يكون حراً أو على الأقل منضبطاً، بينما كان لا بدّ من الإحتفاء بالعقل أو الروح (هذا يعتمد على رأيك الشخصي). وعليه، يعلن شارلوك:

يبدو لي أنه عندما نرى البقايا العقيمة المتعفنة لإنسان شجاع، يصبح من الصعب التصديق بأن هذا كل ما تبقى منه! أو أن هناك عامل رباني حرك هذه الآلة الدنيوية، ومنحها الحياة، والجمال، والحركة، ولكنها أُزيلت الآن؟[1]

من هنا، كان هناك تزايد في شعبية رسومات تذكارات الموت، التي كانت شائعة طوال حقبة القرون الوسطى والتي تختبر اليوم طفرة جديدة (الشكل 87 أ).

(1) شارلوك 1690، 36. (إشارة من الكاتب نفسه).



(أ)

الشكل 87 أ: الموت في القرن السابع عشر، لاهوتياً واجتماعياً: نقش تذكار الموت، كاتدرائية نورويتش (صور: روب).

في الممارسة الدينية الفعلية، بقيت المراسم الجنائزية متشابهة، بشكل ملحوظ بعد الإصلاح. حوائج القبر الكاثوليكية مثل المسبحة، والشيران والغفران، قد اختفت، على الرغم من أنها ربما كانت نادرة في أي حال. وبصرف النظر عن هذا، في معظم ملامح أوائل العصر الحديث والحديث كانت المدافن قد تأسست بشكل جيد قبل بداية العصر، بما فيها استخدام الكفن، والمدافن الشرقية الغربية، وإحياء الذكرى في بعض الحالات، من خلال تشييد النُصب التذكارية. على الرغم من أن بعض رجال الدين يعتقدون بأن الدفن كان تخلصاً عبثياً من مكانة الروح المادية، ظل الجسد بالنسبة لمعظم البشر في صميم الطقوس الجنائزية، التي استمرت بالتأكيد على أن الأجساد دُفنت بأرض مقدسة، وجوهها تقابل الطريق الحق، وقريبة من الكنيسة بأكبر قدر ممكن من المثالية.

بشكل متناقض، وبطريقة أو بأخرى، جعل هذا الفصل الجنائز أكثر تَفْصِيلاً أيضاً. مع إبطال البروتستانت للمطهر، أصبحت الجنائز آخر خيط للتواصل بين الأحياء والأموات، مما أدى إلى تزايد دور الجنازة كطقس أساسي يُبرز نهاية الحياة. من هنا، نرى أن الطقوس الجنائزية في بريطانيا، قد تغيرت على مدار أوائل القرنين السادس والسابع عشر. حَرّك الخلاص جوانب الجنائز المنحسرة بشكل ملحوظ، بينما انتشرت المَوْعِظَة، ووفر كليهما تعاليماً أخلاقية للأحياء بالإضافة إلى النُصب التذكارية للموتى[1]. لاحقاً في القرن السابع عشر، تزايدت شعبية تشييد

(1) غيتينغز 1999. (إشارة من الكاتب نفسه).

النصب التذكارية. طبعاً كان للأسرة المالكة مقابر على هيئة تماثيل، ولكنها نادراً ما احتوت على كتابات منقوشة ـ لم يكن علية القوم بحاجة لتعريف أبعد من دروعهم المبهرة. ولما كانت النصب التذكارية تنحدر بالمستوى الاجتماعي إلى مستوى النبلاء الشباب والبرجوازيين الصغار، انتشرت النقوش عملياً في السير الذاتية، مستشهدة بإسهاب بمسيرة الميت العملية، وعلاقاته الاجتماعية وفضائله (الشكل 87 بـو اللوحة 8 أ)[1].



(ب)

الشكل 87 ب: الموت في القرن السابع عشر، لاهوتياً واجتماعياً: نصب تذكاري لامرأة يعقوبية من النبلاء مع نقش مُطوّل لسيرتها الذاتية، كاتدرائية ساليزبري (صور: روب).

الفلسفة: من الروح والجسد إلى العقل والطبيعة

الفلسفة والدين كانا على علاقة وثيقة في بداية أوائل العصر الحديث. الفلسفة، مثل التشريح في هذه الفترة، كانت فعلياً فرعاً من الدين بمعنى أنها ركزت أساساً على أعمال الله. ومع مرور الوقت، انفصلا عن بعضهما البعض بشكل كبير. الفلسفة، غالباً ما تأخذ المبادرة من نظرية الشك الراديكالية لديكارت، ساعيةً لفهم العالم الطبيعي كما هو قائم. كان اللّه خارج المملكة الطبيعية، ولذا كان لا بدّ من دراسته من خلال وسائل مختلفة.

ديكارت، هو أنسب نقطة للإنطلاق منها، على الرغم من أنه واحد من مجموعة من الفلاسفة الذين لعبوا دوراً محورياً في إعادة توجيه بوصلة الفلسفة. طور ديكارت نظرية

(1) سنعود إلى هذا وعلاقته مع رجال الدين ونناقشه لاحقا في هذا الفصل. (إشارة من الكاتب نفسه).

الشك الراديكالية مستنداً إلى فكرة أن الشيء الوحيد الذي يمكن للفيلسوف أن يفعله منطقياً هو التأكد من أنه يفكر ـ صُورت هذه الحجة في أكثر الحكم الفلسفية شهرة (*أنا أفكر إذاً أنا موجود*»). وما يتبع منطقياً من هذا، هو أن هذه الفكرة ـ بمعنى، العقل ـ لا بدّ أن تكون مستقر المنطق. بدأ علماء التشريح التدليل بشكل مقنع على أن الجسد يمكن فهمه على أنه آلية مادية ـ في صورة مذهلة شهيرة التقطها رامبرانت، حيث يمكن للمرء أن يجعل يد الميت تتحرك من خلال الشد على وتر الساعد (اللوحة 8 أ). مثل هذه المقدمات قادت ديكارت للاعتقاد بأن القوة التي تحفز الجسد على الحركة، الروح/العقل، يجب أن تكون منفصلة عنه[1]. لم يصور هذا الظاهرة المنطقية الفعلية للتجربة وهو الأمر الذي أدركه ديكارت بنفسه[2]، ولكن مع ذلك كان دليلاً له على أن العقل والجسد هما كيانان منفصلان، ويرتبطان، كما يشير هو، عن طريق الغدة الصنوبرية في الدماغ. العقل الآن هو ذلك الشبح المقيم في الآلة، وجوهر الحياة الغامض الذي يقف خلفها. العلاقة الصريحة بين الجسد والآلة التي يستحضرها ديكارت واضحة تماماً عندما يقارن شخص مريض بساعة سيئة الصنع[3]. نحن أمام سؤال مفتوح فيما إذا كان ديكارت أول من أشار إلى أن الجسد كآلة كان أفضل تعبير عنه، ولكن ظهور كتابه *المنهج الديكارتي* في العام 1634 يصور اللحظة التي أصبح فيها هذا مجازاً شائعاً لفهم جسد الإنسان فلسفياً. فضلاً عن أن الجسد مرتبط بالروح السرمدية، فإنه أصبح بشكل متزايد نقيضاً للعقل الإستنباطي الكامن بداخله. وضّح لوك هذه الفروقات في وقت لاحق من القرن السابع عشر، وأشار في العام 1694 إلى أن النفس تكمن تماماً في العقل ولذلك كانت مستقلة عن الجسد كلياً[4]. أشهر مقطع للشاعر ألكسندر بوب (1688 ـ 1744) تضع البشر بين أساس المادة والكائنات السماوية في *سلسلة الوجود* التقليدية للقرون الوسطى (قارن الفصل السادس)، ولكن عصر التنوير يركز على المنطق والسفسطائية التي أثمرت عندما اكتشفت في جسم الحيوان:

مترددًا بين ـ الشك في العمل أو الراحة،

في الشك يعتبر نفسه إلهاً أو وحشاً،

(1) سودي 1985، 158. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) ستيفنز 1997، 269. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) ديكارت 2008. [1641] (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) داكوم 2006، 89، 74. (إشارة من الكاتب نفسه).

في الشك يختار العقل أو الجسد، ولد لا ليموت، ويستنبط ولا يخطأ....

خُلق ليسمو قليلاً وليسقط قليلاً؛

سيد الأشياء، ومع ذلك هو فريسة للجميع؛

حَكم الحقيقة الأوحد، انْدَفَع إلى أخطاء لا نهائية؛ له المجد، ودعابة وأحجية العالم!



اللوحة 8 أ: معرض الصور التاريخية، الجزء الثالث. «درس في التشريح للدكتور نيكولاس تلب» بريشة الرسام رامبرانت تُقدم عرضاً من القرن السابع عشر لآلية الساعد (الحقوق محفوظة للمجلس الإستشاري الملكي للوحات موريتشويس، لاهاي).

من ثمّ إن هذا المنهج الفلسفي المتغير حول الجسد، بغض النظر عن كونه متناقضاً مع اللاهوت الذي رأيناه سابقاً، فهو يبدو فعلياً موازياً له. في كلا الحالتين، بدأ البشر بشكل متزايد بالإرتباط بأجسادهم، سواء أكانت آثمة وبحاجة للضبط أو كانت هدفاً للدراسة، بعيداً عن الإعتراف بكونها *أجسادهم*.

إعادة صياغة ثنائية الجسد/الروح في عصر التنوير حصلت بمهارة وبشكل تدريجي - حيث تحول إرث القرون الوسطى من دون تمزق درامي. لكن كان له عواقب جسيمة على

مستوى الشروط المنفصلة الجديدة التي ظهرت: الجسد المادي، والعقل والفيلسوف المنفصل والمحكوم الذي يبحث في كليهما. قام ديكارت الراديكالي المشكك، بدمج الفكرة الحيادية والعقل المتحرر مقدماً بذلك طريقة جديدة للنظر إلى العالم، وهي نظرة من نوع جديد. حيث أن هذه النَظْرَة هضمت وسجلت كل ما وقعت عليه، لذلك الجسد أيضاً سيتحول أكثر من خلال عملية من شأنها أن تسمى في نهاية المطاف العلوم.

النَظْرَة التَجْرِيبِيّة: ظهور أخصائيي نظرية المعرفة

تاريخ موجز للطبيعة

في صميم هذه الطريقة الجديدة في التفكير كانت تكمن فكرة الطبيعة. «الطبيعة»، كما يلاحظ ريموند وليمز[1]، هي ربما الكلمة الأكثر تعقيداً في اللغة الانجليزية، فهي قادرة على أن تجمع بين التفسيرات المتعددة والمتباينة[2]. بالنسبة لليونانيين القدماء، الطبيعة برمتها كانت كائناً عضوياً حياً، بينما فُهمت الطبيعة في القرون الوسطى من حيث «سلسلة الوجود» (قارن، الفصل السادس)[3]. فهم الطبيعة في القرون الوسطى كان متضارباً ـ حيث كانت الطبيعة جزءاً من جلالة الله، جنباً إلى جنب مع الكتاب المقدس، كما كانت مصدراً لفهم الإلوهية، ولكن يمكن للطبيعة أن تكون قوة جبارة ومؤذية قادرة على فعل أي شيء من اللامبالاة الحميدة إلى الدمار المُهلك. توارث فلاسفة أوائل العصر الحديث مفهوم فردانية الإنسان اللأهوتية: البشر وحدهم يمتلكون السيادة على الطبيعة التي خلقها الله لتخدم احتياجاتهم. بالنسبة إلى بيكون وآخرين، الهدف من دراسة الطبيعة كان لإستعادة سيادة البشرية على الطبيعة، المفقودة منذ نزوله إلى الأرض. قطعاً، مظاهر السيادة على الطبيعة التي تجلت من خلال الزراعة والحراثة كانت محورية في تبرير الإحتلال الانكليزي لكل من ايرلندا وأجزاء أخرى من العالم الحديث: تعود الأرض لمن يسيطر عليها ويستثمرها وليس «لأبناء الطبيعة» الذين يسكنونها فقط[4].

وهكذا بدأت دراسة التاريخ الطبيعي، إعطاء أسماء علمية للنباتات والحيوانات، والكتابات

(1) وليمز 1976، 219. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) بيرغر 1972، 219. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) كولينغوود 1945؛ ماكناغتن وأووري 1998، 3. (إشارة من الكاتب نفسه).
(4) توماس 1983، 27، 14. (إشارة من الكاتب نفسه).

والأبحاث التجريبية. على الرغم من أنه كان تطوراً بطيء الحركة وجزئي، مثل الدراسات التي يترتب عليها عواقب غير مقصودة (بجانب تطورات علمية أخرى). ومع تتبع أعمال كومبيكوس وغاليلو في القرنين السادس والسابع عشر، بدأ حينها العلماء بتصنيف الطبيعة نفسها كآلة. بالنسبة لغاليلو، الله والإنسان هما فقط من كانا خارج الطبيعة ـ أما البقية فقد اتبعوا قوانين شبه آلية ومحسوبة[1]. هذا تماماً النهج الإستنتاجي الذي اتبعه إسحاق نيوتن. نيوتن، مسيحي متدين إلى حد الصوفية، وقد رأى الطبيعة على أنها آلية متشابكة وتركيب رباني. الله، صانع الساعات الإلهي، رتب حركتها ومن ثمّ وقف خارجها، تاركاً إياها تعمل وفقاً لقوانينها الداخلية من دون تدخل مباشر منه. «الفيلسوف الطبيعي» كان عليه إستنتاج هذه القوانين من الملاحظة التجريبية.

هذه الحجج الديكارتية تركت صداً واسعاً: العقل البشري خارج الطبيعة، حتى وإن ظل الجسد يشكل جزءاً منها. لذلك نرى أن فكرة الجسد الطبيعي (قارن، الفصل الثاني) ومفهوم الجسد كآلة متشابكتان بشكل وثيق. من ناحية أخرى، الحالة المستقرة والدائمة للطبيعة وضعت أساساً يمكن من خلاله قياس تاريخ التحول البشري. تمّ تطعيم هذه الفكرة في أفكار علماء السياسة في القرن الثامن عشر، وخصوصاً توماس هوبز، الذي اعتقد أن البشر انبثقوا من قاعدة «حالة الطبيعة»[2] وكانوا يتقدمون، من خلال تطبيق المنطق، باتجاه حالة الكمال. بالنسبة لهوبز، كانت «حالة الطبيعة» قد انحدرت وحياة الإنسان فيها صارت «منعزلة، وفقيرة، وسيئة، وموحشة وقصيرة». في المقابل، بالنسبة لـلوك وروسو، قادت البشرية في «حالة الطبيعة» الحياة المزدهرة، والآمنة والمتساوية للبربرية النبيلة. بحلول العام 1700، صار يُنظر إلى الاختلاف بين البشر والحيوانات بشكل كبير من منظور «الثقافة»[3]، والقفزة الحضارية، وعملية فصل البشر عن الطبيعة[4]. هذا الفصل كان مثبتاً من خلال تسييج الأرض، ورسم الخرائط لها وفي الطريقة التي أصبحت ممثلة في الرسم واستمرت في القرنين الثامن والتاسع

---

(1) كولينغوود 1945، 103؛ توماس 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) حالة الطبيعة، مفهوم شاع استخدامه في النظريات الأخلاقية، والفلسفة السياسية، والدين، والعقد الاجتماعي والقانون الدولي. للدلالة على الظروف الإفتراضية لما كانت عليه حياة البشر قبل ظهور المجتمعات. ومنه، انطلق ما يسمى «الحق الطبيعي» الذي خاض غماره العديد من الفلاسفة وأهمهم توماس هوبز، ولوك وروسو. حيث لا يوجد حقوق في «حالة الطبيعة» بل «حريات، والعقد الاجتماعي هو الكفيل برعاية «الحقوق والواجبات». القانون يفرض قيود على الأفراد الذين يعرقلون «حقوقهم الطبيعية» (المترجم).

(3) اولينغ 1993، 315؛ توماس 2004، 82. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) اولينغ 1993، 315. (إشارة من الكاتب نفسه).

عشر (انظر النقاش التالي). من ناحية أخرى، العملية الصناعية والمدنية دفعت «الطبيعة» كقاعدة ما قبل ثقافية إلى الهوامش[1]، وأصبحت الطبيعة الآن مكاناً بعيداً عن المدينة، ومقصد يستلزم السفر لزيارته، حيث تكمن مؤقتاً في الماضي أكثر منها في المستقبل.

نقلة أخرى في معنى «الطبيعة» رافقت الحركة الرومانسية عن طريق الشعراء من أمثال وردسورث. هنا «الطبيعة»، في شكلها الريفي الخشن، وقد تمّ التغني بها على حساب المدينة المتدهورة والملوثة. وأصبحت الطبيعة، بالنسبة للعديد من المفكرين، مناقضة للثقافة، تماماً كما هو الجسد بالنسبة للعقل، حتى عندما أظهرت الجوانب المختلفة تفوق إحداها على الأخرى. وأصبحت الآن أيضاً مرتبطة ليس فقط مع الأرياف بل، وبشكل خاص، مع الطبيعة البرية الغير المدجنة، كتضاد للثقافة حتى وهي على شكل حقول محروثة[2]. من هنا انبثق حب «الطبيعة»، و«العودة إلى أحضان الطبيعة»، والمسارات البيئية الحديثة. جنباً إلى جنب مع هذا ظهر تركيز جديد على «التكنولوجيا»، متمثلاً بالمصانع والآلات التي كانت أكثر إنتشاراً من أي وقت مضى. أصبحت التكنولوجيا أيضاً عامل قوة ظاهِرِيّ للطبيعة، وفي المحصلة ظاهِرِيّ للمجتمع أيضاً، سنرجع إلى هذا الموضوع بالتفصيل في الفصل الثامن.

الفصل النهائي في مسيرة التغيير، بكل الأحوال، أتى من داروين في *أصل الأنواع* في العام 1859 وتصور سبنسر عن *البقاء للأصلح* في العام 1864. يعيدنا هذا إلى رؤية نيوتن في الطبيعة المرتبطة بالقاعدة، في الوقت الذي يدعي فيه أن الطبيعة، بعيداً عن أنها متحولة، كانت خاضعة لمنهجها وتطورها الخاصين. كما يعيد هذا ثانية المعنى للغائية والنزعة نحو الطبيعة[3]. علاوة على ذلك، تحدت الدراسات البيولوجية التفوق البشري. صوّرت الدراسات التصنيفية مثل كتاب لينيوس *نظام الطبيعة* في العام 1735 البشر كحيوان وحيد بين الآخرين[4]. كيف وازن العلماء هذا مع عقيدة التفوق البشري؟ العديد من العلماء، فعلوا ذلك عن طريق إستحضار التسوية الديكارتية: جسد الإنسان هو آلية مادية، يقع تحت خانة «الطبيعة» ويمكن دراسته علمياً، بينما «الروح» البشرية أو «العقل» فريدين وهما خارج الطبيعة. تمثلت حداثة الآراء التطورية لداروين وسبنسر بالآتي ـ كان داروين معتدلاً في ما يخص هذه النقطة، في

(1) توماس 1983، 301. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) اوليغ 1993، 313. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) كولينغوود 1945، 14. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) توماس 1983، 52. (إشارة من الكاتب نفسه).

أصل الأنواع ولكنه لمّح له في *التعبير عن العواطف عند الحيوان والإنسان* ـ والتي أشارت إلى أن معاملة البشر، يجب أن تكون كلياً، ضمن الفلسفة المادية، دونما حاجة إلى عبارات خاصة لشرح الأصل الموازي للعقل والروح البشرية من المصادر السماوية. يمكنكم الآن فهم كافة الجوانب الإنسانية ـ بما فيها العقل والنفس ـ على أساس مادي و«طبيعي» تماماً.

المعرفة وأخصائيو المعرفة التجريبية

ما هي عواقب هذا النهج الفلسفي الجديد على طريقة تعامل العلماء مع أعمالهم؟ إذا لم تعد «الطبيعة» تمثل غطاءً مادياً للنوايا السماوية بل آلة يمكن إستنتاج مبادئ عملها من خلال الرصد البشري، فهذا يملي طرق بحثية جديدة. لا تحتاج المعرفة إلى وسيط عن طريق السلطات مثل أرسطو وغالينوس، ولا عن طريق النصوص مثل الإنجيل. يمكن الولوج إليها مباشرة من خلال الملاحظة والرصد.

البصر، هي الحاسة المفضلة للتجريبية الجديدة. تمثلت اللحظة الحاسمة في إختراع المجهر المركب في نهايات القرن السادس عشر واستخدامه في القرن السابع عشر، على الرغم من أنه لم يستخدم في التشخيص الطبي حتى القرن التاسع عشر. على ما يبدو أن المجهر يكشف الحقائق أمام العين الإستقصائية[1]، ولكن هذا الموقف يخبرنا كثيراً عن هذه الحقبة التي استُخدم فيها كآلة بحد ذاته. في صميم كل هذا تكمن العلاقة الجديدة مع حاسة البصر[2]، التي بدأت تأخذ مكانها الطبيعي متجاوزة الحواس الأخرى كما لم يحدث من قبل. أن ترى يعني أن تعرف أكثر، وهذه التجريبية الراديكالية، التي يحتاج الجميع لرؤيتها ومعاينتها بنفسه، فتحت العالم ليتم دراسته من خلال التطبيق الواسع للنظرة التحقيقية.

ومع ذلك، فإن التركيز على التحقيق بواسطة البصر حوّل كل من الراصد والمرصود، مما قسّم العالم إلى هذين التصنيفين البارزين. القدرة على النظر، والرؤية وبالتالي الفهم، كانت الخاصية لموضوع فعال عوضاً عن أن تكون هدفاً خاملاً[3]، ومع إحتجاب العقل بشكل متزايد خلف البصر، أصبح بذلك مفصولاً عن العالم بشكل كبير. بات من الممكن الآن مراقبة العالم، ورصده من موقع محايد وموضوعي، حتى وإن عمل على تجسيم الأشياء التي يراها. هو

(1) يفضل الرجوع إلى لاتور 1993؛ 1999 بخصوص تاريخ المخابر. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) إنغولد 2000. الجسد في عصر المعرفة 195. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) لاتور 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).

«تسخير البصر وإسقاطه على تجسيم المواد التي اختزلها إلى جهاز رصد لا أبالي»[1]. وأصبحت المادة الآن أكثر إنفصالاً عن العقل، حيث أصبح العقل هو منطقة موضوع الرصد، في الوقت الذي كانت فيه المادة الهدف للتحقيق الإستنتاجي. على الرغم من الإنقسامات المتكررة القديمة بين الفكرة والمادة، فقد أصبحت هذه الفروقات قاسية وسريعة بشكل غير مسبوق وقد أصبحت المعرفة التجريبية الجديدة مسيطرة من بداية القرن السابع عشر فصاعداً.

وعليه، لم يكن هناك فروقات واضحة قائمة بين الفن والعلوم في بداية الحقبة. أيّد فنانون من أمثال دافينشي التقسيمات التي ستظهر لاحقاً بين التخصصات والتجارب الجارية إضافة إلى رسم الصور. وكتب شعراء من أمثال الشاعر الفرنسي دوبارتاس أعمالاً جمعت بين ظهور العلوم مع الفن بطريقة شعبوية واضحة في أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر[2]. عملت هذه الروابط بطريقتين ـ اعتمد فيزاليوس بشكل واضح على الصور الدينية، والكلاسيكية والفنية من أجل التواصل وتشريع أبحاثه التشريحية على حد السواء (الشكل 89). بينما أصبح من الصعب الحفاظ على هذه الروابط خلال القرن السابع عشر. وأصبح العلم مرموقاً على نحو متزايد وحقلاً ذكورياً حصرياً، نائياً بنفسه عن الفن، والشعر والأدب. وبدأ يعتمد بشكل أقل وأقل على الرموز من أجل التبرير وأصبح يُفهم على نحو متزايد بأنه يقود المعرفة إلى الأمام خدمة لذاتها، على الرغم من الجهود العظيمة لعدد قليل من الشعراء والمفكرين، بما في ذلك النساء مثل مارغريت كافنديش[3]. وأصبح العلم يزداد ثباتاً كاحتفال بنظرة سريرية، ومستقلة، وموضوعية وجديدة على العالم. يلتقط لاتور هذا الفرق في الطريقة التي فرق فيها اثنان من المفكرين في القرن السابع عشر العالم بينهما: روبرت بويل وتوماس هوبز. الأول تناول العلم والطبيعة، والأخير تناول السياسة والتاريخ. على الرغم من حقيقة أن كليهما كان يثير حججاً أثرت حتماً على الآخر، إلا أنهما أبقيا عالمهما منفصلان، مما ترك العلم (مؤسسة تجريبية) على جانب من انقسام لا يمكن جسره مجتمعياً (مؤسسة أخلاقية)[4]. نعود إلى هذا الحدث بالذات، وعواقبه، في الفصل الثامن.

خلق مفهوم الطبيعة المادية ابتعد عن العقل العارف الذي خلق «المعرفة» بالمعنى

(1) إنغولد 2000، 273. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) سودي 1995. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) سودي 1995، 88 91، 249. (إشارة من الكاتب نفسه).
(4) لاتور 1993، 15 ـ 32. (إشارة من الكاتب نفسه).

الحديث، ومعها المتخصصين بالمعرفة. وبذلك ساعد أيضاً على خلق فكرة «الجسم الطبيعي» المناسب للدراسة العلمية. كانت المجتمعات الكلاسيكية ومجتمعات القرون الوسطى تحتوي في السابق على متخصصين يشمل دورهم الاجتماعي قيادة موثوقة للمعتقدات حول العالم والجسد، ولكن هذه المعتقدات كانت مبررة عادةً من خلال بعض خليط من قوانين السلطات المستلمة والإستنتاج المنطقي المحلي كما هو الحال في المنهج الإستنباطي في القرون الوسطى عن طريق الرمز والتقارب، والتأكيد على المبادئ الأولى، والتي غالباً ما تكون دينية. مارس «فلاسفة الطبيعية» مباشرةً (لم يشتهروا باسم «العلماء» حتى القرن التاسع عشر) الرصد الموضوعي من الناحية النظرية. كان يُنظر إلى هذا الشكل من التفكير كجزء من مشروع جماعي للتحسين ـ من خلال المنطق الذي أظهرته مؤسسة المجتمعات المتعلمة في بريطانيا وفرنسا وبلدان أخرى في القرنين السابع والثامن عشر، وكثير منها يستمر اليوم.

الدين والسحر والخرافات...

لا يمكن للمرء أن يخترع «المعرفة» من دون اختراع أضدادها. وبغض النظر عن ذلك، بمجرد أن يتم تعريف فئة واحدة من الإقتراحات من خلال نوع معين من الدعم المنطقي ـ فتلجأ إلى الخبرة التجريبية ـ تصبح الفئات الأخرى محددة ضمناً أو صراحةً لعدم وجود مثل هذا الدعم. ومن ثم، فإن إحدى السمات المميزة للفترة الحديثة المبكرة هي زيادة تصلب الحدود بين «المعرفة» و«الاعتقاد»، وبين مجالات العمل المحددة من حيث ـ العلوم والدين والسحر. على الرغم من أن مصطلح «السحر» لديه أصل ممتد في القرون الوسطى، حيث أن «المعرفة بالمعنى الضيق للوعي على أساس الخبرة المباشرة يعود إلى القرن السابع عشر، كما استخدمت «الخرافات» لأول مرة بالمعنى الحديث في منتصف القرن السابع عشر.

هناك أدب ضخم عن الشعوذة والسحر في الفترة المبكرة الحديثة[1]، وهنا نذكر نقطتين رئيسيتين فقط. أولاً، استمر كل من الشعوذة والسحر والدين، بقوة في «عصر العقل». حيث أن هذه الأساليب الأخرى في معرفة العالم لم تخرج من الوجود، والواقع أنه قد تم إلقاء الكثير منها على تضاريس أقسى من أي وقت مضى عن طريق النقد وضبط الحدود من الفلسفة الطبيعية الجديدة. سيكون منتصف القرن التاسع عشر الساحة لأولى المعارك الكبرى

(1) تبقى نقطة الانطلاق الكلاسيكية توماس 1973، ولكن انظر أيضاً ديفيز 2007؛ هوتون 1995؛ 1996 من بين الآخرين. (إشارة من الكاتب نفسه).

بين الدين والعلوم (على سبيل المثال)، ولكن البذور زُرعت في القرن السابع عشر. ثانياً، في حالات عديدة، لم يكن السحر والدين بدائل فعالة للمنطق التجريبي ـ فقد تناولا أنواعاً أخرى من الإهتمامات من خلال أساليب معرفية أخرى.

وهكذا استمرت الشعوذة، بل أصبحت أكثر بروزاً من أي وقت مضى. كانت الشعوذة أكثر من مجرد ممارسة للسحر، التي لا شك أنها وقعت في هذه الفترة[1] ـ بل كانت تسليم أمر الروح إلى الشيطان. كانت هذه هي «الجريمة» التي اعتقد الناس أنها انتشرت على نطاق واسع في جميع أنحاء أوروبا، وخاصة في الإمبراطورية الرومانية المقدسة. حيث كانت النساء معرضات بوجه خاص للإتهامات المتعلقة بالشعوذة، بسبب الوضع الهامشي للأرامل العجائز في المجتمع (وفي تقاليد العصور الوسطى ـ انظر الفصل السادس) ولأن النساء يُعتبرن أكثر تعرضاً للإغراءات الشيطانية والإنتهاك. وعلى الرغم من أن الرجال قد حوكموا وأعدموا أيضاً بسبب السحر (الغالبية العظمى في روسيا)[2]، فإن النساء في أوروبا الغربية يشكلن 75 إلى 85 في المائة من الذين أعدموا لكونهم سحرة[3]. إلى الحد الذي اعتقد به الناس أن الشعوذه هي ظاهرة واسعة الإنتشار وتمثل خطراً فعلياً يمكن تلمسه من بعض الإدعاءات حول أعداد السحرة. ادعى الباحث بدراسة الشياطين هنري بوغيت أن هناك 1،800،000 ساحرة في أوروبا! وحتى من دون هذه الإدعاءات الهستيرية، كان استخدام السحر سمة في جميع أنحاء أوروبا في القرنين السادس والثامن عشر، ولا سيما في تلك البلدان التي اعتمدت على ممارسات التحقيق التعسفي والتعذيب[4].

دائماً ما كان السحر متشابكاً مع مفاهيم الجسد، ويتغير بتغيرها، ولم تتوقف مطاردة السحرة حتى أواخر القرن السابع عشر. في هذه المرحلة، تمّ إعدام ما يقرب من 60.000 شخص، معظمهم حرقاً. نرى في أحد آراء أوائل العصر الحديث عن الاستمراية العلمية للقرون الوسطى، أن الجسد المَسَامِيّ والقابل للنفاذ، بالأخص جسد المرأة كان دائماً في خطر من قوى خارجية[5]. وعندما شملت هذه البيئة الشيطان وتابعه، لم يكن من المستغرب أن يُنظر إلى الجسد على أنه موقع معرض للخطر! وعلى النقيض من ذلك، فإن المفهوم الديكارتي

(1) ليفاك 1987. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كيفلسون 2003. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) ويزنر ـ هانكس 2006، 386. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) ليفاك 1987. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) فلويد ـ ويلسون ووسوليفان الصغير 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

للجسم كآلة قوّض إمكانيات السحر[1]. الجسد كآلة لم يكن عرضة للقوى الروحية الخارجية. وفي الوقت نفسه، كانت التجريبية مرتبطة بتجدد الشكوك لعوامل الشر الخفية، مما يقوض حالة محاكمات السحرة. إن الإنخفاض في محاكمات السحرة بنهاية القرن السابع عشر (أكبرها كانت محاكمات سالم، ماساتشوستس لعام 1692) نتج عن تغييرات أوسع في الحياة الاجتماعية، ولكن المفاهيم المتغيرة لجسد الإنسان لعبت دوراً في هذا.

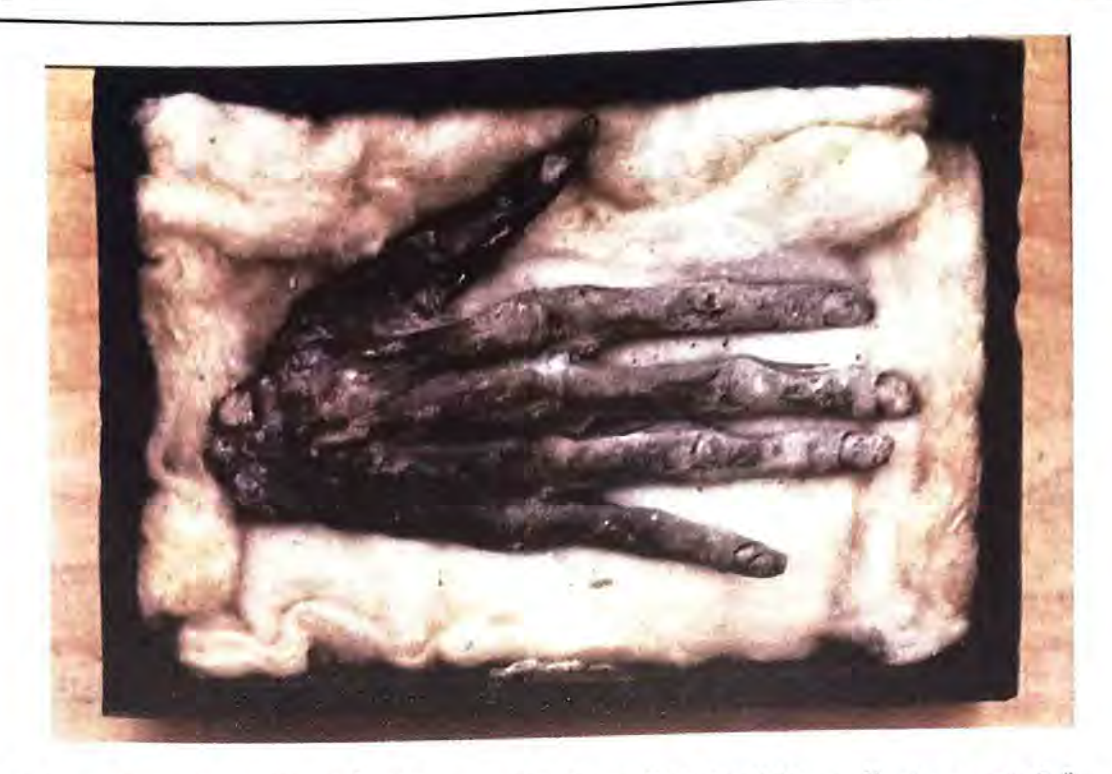
على الرغم من إنتهاء أعمال الشعوذة، إلاّ أن أشكالاً أخرى من السحر أو المعتقدات الشعبية حول الجسد قد استمرت. ركزت مجموعة واحدة من المعتقدات على القدرة الفطرية لجسد الإنسان. استخدم الأطباء والمعالجون الشعبيون «المومياء» (حيث يجفف لحم الجثث ويُخفق على شكل عجينة بدرجة كثافة معينة) كمكونات طبيعية على نطاق واسع خلال منتصف القرن التاسع عشر، (طبعاً، استخدام هذ التعبير يسبق تطبيقه على المومياءات المصرية بوقت طويل). حيث يمكن الحصول على اللحم من تلك الأجساد المدفونة أو ممن تم إعدامهم. وفي وسط هذه المعمعة ساد اعتقاد بأن الجثة، كمادة، تمتلك قوة موروثة[2]. مثل هذه المعتقدات كثيراً ما ركزت على الحدود الجدلية بين الحياة والموت. كانت الصحف العلمية في القرن التاسع عشر سعيدة بنشر مواد تسرد فيها قصص عن قَزَم يقفز من مسحوق الجمجمة المحطمة. بالمثل، كان من الشائع أن يتعرف القتيل على قاتله من خلال الإشارات أو الأصوات. «يد المجد»[3] خير مثال على مثل هذا الاعتقاد (اللوحة 8 ت). تتلخص الفكرة في أن يد مجرم مات مشنوقاً يمكن أن تحقق قوى سحرية معينة لحاملها ـ مثلاً قدرتها على إبقاء الناس نياماً داخل بيوتهم عند السطو عليهم[4]. بشكل عام، يد الرجل المشنوق تجلب الحظ ـ لذا كانت تقطع أيادي المشنوقين وتحفظ كتعويذة أو تميمة. وكما وضحنا في بحثنا آنفاً، كان من الشائع أن لمس يد المشنوق تساعد على الشفاء من أمراض بعينها. كانت هذه المعتقدات، بشكل أو بآخر، شائعة فقط بين أوساط الفئات الأميّة من السكان. لكن على سبيل المثال، وليم هارفي ـ علم من أعلام القصص التي تحاكي التقدم العلمي، في أبحاثه عن عمل القلب ـ يؤمن تماماً بقوة الجثة. وفرت هذه المفاهيم الشعبية طريقة بديلة هامة للتعامل مع الجسد.

(1) ليفاك 1987، 218 ـ 220. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) تارلو 2011، 164 ـ 167. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) يد المجد هي يد مجففة لرجل مشنوق وغالبا ما تكون اليد اليسرى. (المترجم).

(4) تارلو 2011، 168. (إشارة من الكاتب نفسه).



اللوحة 8 ت: معرض الصور التاريخية، الجزء الثالث. معتقدات أوائل العصر الحديث حول قوة الجسد السحرية الموروثة، «يد المجد»، يد محفوظة لرجل مشنوق، استخدمت لتسهيل المزيد من المغامرات المشينة. على سبيل المثال، يمكنها ضمان بقاء أفراد العائلة نيام في البيت عند السطو عليهم (بتصريح من متحف ويتبي).

تغيرت هذه المعتقدات مع مرور الزمن، حيث تصدر الجسد مخاوف وآمال الناس في القرن التاسع عشر. في كثير من الأحيان كان هذا مرتبطاً ارتباطاً مباشراً بمواضيع دنيوية مثل الجنس. وهذا ملحوظ بشكل خاص في الرومانسية القوطية التي ازدهرت في بريطانيا بعد نشر هوراس والبول روايته *قلعة اوترانتو* في 1764. الروايات الشهيرة مثل رواية *دراكولا* لبرام ستوكر (1897) لعبت على الرغبات الجسدية، والحياة الجنسية والحدود بين الأحياء والأموات. وأكثر ما يلفت النظر هو ماري شيللي في *فرانكشتاين*، التي نُشرت في عام 1818. في هذه الرواية، العالم الشاب، الدكتور فيكتور فرانكنشتاين، يبني شكلاً جديداً من الحياة عن طريق إعادة تحفيز الجثة، لكن الروايات عن الوحوش التي تهدد البشر ليست جديدة، بطبيعة الحال. في محطات مختلفة طوال العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث، قدّم السحرة واليهود والكاثوليك والبروتستانت والذئاب الضارية ومصاصي الدماء وغيرهم أمثلة على أجساد خطيرة مسعورة. وكثيراً ما تستخدم هذه القصص الشذوذ الجسدي أو التحولات في الحيوانات لتأكيد قدرة الجسد على زعزعة العلاقات الاجتماعية. فالتوسع الإستعماري، والناس بمظهرها الغريب والعادات غير المفهومة شكلت جميعها عنصراً آخراً للعالم الطوباوي والعالم المرير المادي - كما سنرى في وقت لاحق، أن مفهوم «العرق» قد تطور في هذه الفترة كنوع خاص من الوهم

الإستعماري. لكن رواية *فرانكشتاين* كانت نقطة تحول بحق. وليس من باب المصادفة أن تظهر في زمن طفولة ديكنز الصادمة، حيث الإنفجار الصناعي والمدني في القرن التاسع عشر في بريطانيا كان قد بلغ أشده ـ مثل الشعراء الرومانسيين، يرى *فرانكشتاين* أن التهديد للبشرية لا يتأتى من الوحشية بل من التقدم العلمي، المدن و«طواحينها الشيطانية المظلمة». كما هو الحال في عمل ستيفنسون *الدكتور جيكيل والسيد هايدي* (1886)، حيث لا يتحول الجسم الطبيعي إلى وحش بفعل السحر ولكن بفعل العلم ـ والوحش غير الطبيعي هو أيضاً ضحية إلى حد ما. من هنا فصاعداً، تحدث الخيال المُخْتَلُّ عن قدرة التكنولوجيا على التحويل بشكل مَهُول. إنه خيال لا يزال يسيطر علينا اليوم ـ سنعود إلى هذا في الفصل الثامن.

النظرة الطبية والجسد كآلة

إن التطور الذي أطلق عليه فوكو «النظرة الطبية» كان جزءاً من التجريبية الجديدة. كان الرأي الديكارتي مهيئاً لهذا لأنه، كموضوع للرصد يقع تدريجياً في العقل، وأصبح الجسد كائناً خارجياً مناسباً للدراسة بصرياً. بقدر ما كانت النظرة العلمية طريقة جديدة للنظر إلى العالم، كذلك النظرة الطبية كانت طريقة جديدة للنظر إلى الجسد، فقد حددت بشكل وثيق ومعياري ما هو طبيعي أو صحي وما هو خلاف ذلك. وعلاوة على ذلك، رسمت مساحة الجسد بطريقة أكثر تحكماً ـ على سبيل المثال، تم تحديد أين تقع الأمراض وكيفية ارتباطها بأعضاء معينة بشكل متزايد، بحيث يصفها فوكو بأنها «توزيع جديد للعناصر المنفصلة من المساحة الجسدية»[1]. وبعبارة أخرى، فإن ظهور الطب لم يكن عملية بسيطة لاكتشاف الحقائق الموجودة مسبقاً حول الجسد، بل بالأحرى طريقة جديدة لتحديد ما كان عليه الجسد، وقد تحقق ذلك بتقسيم الجسد إلى هياكل وأشياء وأجزاء يمكن تحديدها بنجاح على أنها مهمة، كما لعب تحليل الجسد إلى هياكل داخلية دوراً رئيسياً في كيفية فهم الجسد على أنه آلة. وكما هو الحال بالنسبة للآلات، قد يُنظر إلى الأجساد بكونها تتضمن أجزاءً ذات أشكال متكررة، حتى المعيارية منها، تؤدي وظائفاً محددة والتي قد تنهار بطرق يمكن التنبؤ بها. في السابق، كانت الأجساد مماثلة لبعضها البعض لأن كل منها كان صورة مصغرة عن العالم من حولها ـ الآن، لا سيما من خلال دراسات التشريح المقارن، اعتبرت الأجساد مماثلة على أساس معايير تشبه الآلة من حيث الشكل والتنظيم الداخلي والوظيفة. تماماً كما كانت الطبيعة آلة مناسبة للدراسة، كذلك كان الجسد الطبيعي الجديد.

---

(1) فوكو 1973، 18. [إشارة من الكاتب نفسه].

كيف عمل هذا التغيير المعمم في ممارسات محددة؟ يجدر النظر في كيفية تنفيذ هذه المجالات في ثلاثة حقول رئيسية هي: التشريح، والتشريح لمعرفة أسباب الوفاة، والجراحة التقويمية. يظهر هذا، على نطاق واسع، خلال القرنين السادس والسابع عشر، وفي نهاية القرن الثامن عشر وأثناء القرن التاسع عشر. وهكذا تتكشف الطريقة التي ساعدت الطب على إعادة تشكيل عالم الجسد من خلال أوائل العصر الحديث والعصر الحديث.

التشريح

كان التشريح أحد الطرق الرئيسية التي تحول بها الجسد، على الأقل في السياقات الطبية، من صورة مصغرة للكون إلى نوع من الآلة، وتوسع التشريح بشكل كبير في القرن السادس عشر. قبل فيزاليوس، كان علم التشريح والطب مفهوماً على أنه حجة إثبات للمراجع الكلاسيكية والكتاب المقدس. غير أن هذا تطور خلال القرن السادس عشر والسابع عشر، عندما بدأ عمل فيزاليوس وآخرون في تحدي نصوص جالينوس.

في البداية، تم تصور التحليل التشريحي صراحة على أنه استكشاف لجسد الإنسان[1]. استند هذا إلى فكرة القرون الوسطى على أن الجسد عبارة عن صورة مصغرة عن العالم. وكما كان المستكشفون في القرن السادس عشر يقومون بتخطيط واستعمار مناطق غير معروفة في العالم الجديد، فإنّ علماء التشريح أخذوا على عاتقهم استكشاف واستعمار جسد الإنسان. كان الجسد مكان غامض، مليء بزوايا غير معروفة، وسوائل مظلمة واحتمالات رهيبة. بدأ علماء التشريح من خلال تسليط الضوء على هذا، وعبر رؤيتهم الخاصة، بعملية استيعاب جسد الإنسان فلسفياً، وبقيامهم بذلك، شكلوا جزءاً حاسماً من ظهور وجهة النظر العلمية العالمية الجديدة. إن المعرفة التي أنتجها فيزاليوس وآخرون تحدت تعاليم العصور الوسطى التقليدية، وهيأت المشهد لبيكون وغيره لاقتراح المناهج التجريبية الأولى حقاً وفي وقت مبكر من القرن السابع عشر.

مثلما كانت رؤية العالم الجديد ضرورية حتى نؤمن بوجوده، هكذا كانت أسرار جسد الإنسان، وأصبح ولوج الجسد الآن أمراً حيوياً للحصول على المعرفة[2]. لا يوجد على أي بقعة

(1) سودي 1995، 24. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) هيلمان 1997، 83. (إشارة من الكاتب نفسه).

جغرافية أي اكتشاف للجسد أكثر وضوحاً من الذي قدمه الشاعر جون دون في اكتشافه شبه الجغرافي لجسد حبيبته في المَرْثاة التاسعة عشر[1] في القرن السابع عشر.

اسمحي ليداي المرتحلة، ودعيهما،

يطوفان أمامك، خلفك، بينك، فوقك، تحتك.

يا أمريكتي! يا أرضي المكتشفة الجديدة

يا مملكتي الأكثر أماناً عندما تكونين محصنة برجل واحد!

استند عمل فيزاليوس على نموذج الجسد كصورة مصغرة، ولكنه أرسى الأساس لما سيتبعه. كما صاغها سودي «الفترة (تقريباً) بين 1540 و1640، هي بالتالي، فترة اكتشاف الجسد الفيزاليوسي[2] مقابل الإبتكار الأخير للجسد الهارفياني[3] أو الجسد الديكارتي[4]». أحد أهداف التشريح، وقد أعرب عنه في كل من التشريح والشعر، هو إستكشاف طبيعة غامضة من أعضاء مختلفة، كالأمعاء، والألسنة، والأكباد، والقلوب، والأعضاء الأخرى، والتي فُهمت على نحو متزايد بأن لديها «عناصر متفردة بشكل مفرط»[5] تجعلها تتصرف بطرق متناقضة. خلال القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر كان فتح الجسد أساسياً للحصول على المعرفة على وجه التحديد بسبب الطريقة التي قد تكشف بها أعضاء مختلفة عن صفات مختلفة. «الفضيلة والخطيئة، على سبيل المثال، غالباً ما تمّ تخيلهما بأنهما يسكنان حرفياً داخل الأحشاء الجسدية»[6].

منذ البدايات المتجذرة في النظرية الطبية الكلاسيكية في القرون الوسطى، أدت استكشافات الجسد أيضاً، بمعنى من المعاني، إلى ظهور فكرة الجسد كآلة. حيث أصاب تعقيد الجسد العديد من علماء التشريح بالذهول، وهذا كان واحداً من عدة أسباب دفعت

(1) سودي 1995، 24. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) نسبة إلى أندرياس فيزاليوس هو عالم تشريح وطبيب جراح فلمنكي ويعتبر أبا التشريح الحديث، وهو مؤسس علم التشريح البشري الحديث. (المترجم)

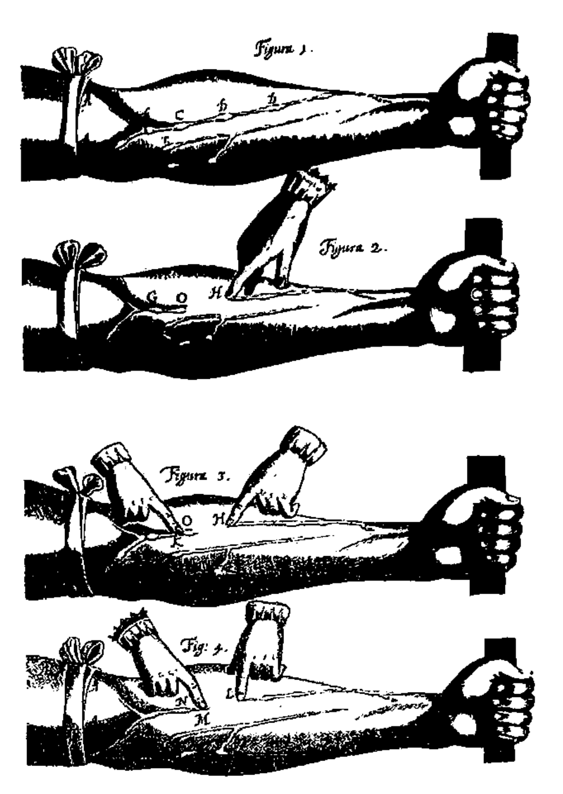
(3) نسبة إلى الطبيب ويليام هارفي مؤسس علم وظائف الأعضاء عن طريق وصف الدورة الدموية الكبرى في جسم الإنسان. (المترجم).

(4) سودي 1995، 23. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) هيلمان 1997 ومازيو قبل 1997، 12. (إشارة من الكاتب نفسه).

(6) هيلمان 1997، 82. (إشارة من الكاتب نفسه).

باتجاه النظر للآلة كاستعارة أفضل من الأرض غير المكتشفة. وهكذا قام فيزاليوس وغيره من علماء التشريح في القرن السادس عشر بتمهيد الطريق أمام المفكرين اللاحقين من أمثال ويليام هارفي، الذي حدد اكتشافه للدورة الدموية، والذي أعلن عنه في العام 1616، ما شكل بداية النهاية للفكرة القائلة أن الجسد كان مهيمن عليه من أربعة أخلاط. وكشف تحقيق هارفي في القلب عن محرك هذه الآلة، هذه المضخة التي تديره (الشكل 88).



الشكل 88: يستعرض هارفي الدورة الدموية من خلال الأربطة في مواضع محددة، بقدر ما يمكن للمرء أن يقيس النظام الهيدروليكي. صورة من كتابه *بحث تشريحي عن حركة القلب والدم في الحيوانات*، **1628 (الحقوق محفوظ لمكتبة ولكم، لندن).**

عندما وصل التشريح إلى الحياة اليومية، كان ملهماً ومرعباً في نفس الوقت[1]. وانتشرت الإستعارة في الأدب مع بيرتون في تشريح *الكآبة* (1621)، وطوال القرنين السادس عشر والسابع عشر، ربط الشعراء صراحة التشريح بالجنس. كما كان التشريح التحليلي مشهداً عاماً أيضاً. قبل أواخر القرن السابع عشر، سيحضر الحشود لحضور فيزاليوس وآخرون ممن كانوا يعملون في مسارح التشريح في جميع أنحاء أوروبا، كانت هذه المسارح في الواقع النظير لمعرض «عوالم الجسد» في أوائل العصر الحديث (الفصل الأول)، وكانت مثيرةً أيضاً. ولهذا كان من الواضح في تنظيم هذه المسارح، التي جُهزت حقاً للعرض العام خلال أداء التشريح،

(1) سودي 1995؛ تارلو 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).

وفي عرض الجثة المشرحة في كتب التشريح، أن علماء التشريح حرصوا على شرعنة أفعالهم، كما حرص علماء التشريح في القرنين السادس والسابع عشر على إظهار أنفسهم كرجال يعملون بناء على أمر من الله «*لتعرف نفسك*» ـ ساعين إلى الكشف عن معجزته وعظمته للعالم. وكما ذكرنا سابقاً، فإن عرض الجثث في كتب مثل «*أنسجة جسم الإنسان*» اعتمد بوضوح على الصور المسيحية والكلاسيكية لربط الجسد بالشرعية التعليمية (الشكل 89). حيث تعرض صور الجسد نفسها على الملأ معتمدة 'على شبكة كثيفة من الصور المقدسة المحيطة بشخصية السيد المسيح في مراحل مختلفة من درب الآلام»[1].

وهكذا، لم يكن التشريح في القرون الأولى، قد شرّع بعد وفقاً لم يمكن أن ندركه على أنه دافع علمي لمعرفة المزيد. وبدلاً من ذلك، اقترح أن يكون استمراراً لنظم المعرفة القديمة. هنا، وخلافاً لممارسة كلية الطب في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، لم تكن الجثث المشرحة بلا أسماء ومجهولة الهوية أو التاريخ ـ بل أصبحت الهوية جزءاً هاماً من العملية[2]. وفي وقت لاحق فقط، عندما كان الجسد آلة عامة، أصبح بالإمكان إجراء التحقيق في أعماله الداخلية داخل العزلة المختبرية، وفصله عن تاريخه وهويته ـ الجسد كهدف علمي مجهول. قبل هذا كان مسرح التشريح ساحة لعبادة الله، وذلك من خلال تشريح مذهل لشخص معروف.

ومع ذلك، وفي الوقت نفسه، لم يكن علم التشريح، بالنسبة لمعظم الناس، شيئاً مرغوباً بل بالأحرى هو شيء مخيف. استمر الخوف حتى من لمسة عالم التشريح خلال القرنين الثامن والتاسع عشر. وبعد قانون الجريمة لعام 1752، تم تسليم الأشخاص الذين ارتكبوا الجرائم إلى علماء التشريح بعد الإعدام، على الرغم من أن هذا يمكن أن يسبب غضب وحتى العنف بين الحشود التي تراقب عملية الإعدام. بين عام 1752 وقانون التشريح لعام 1832، ارتفع الطلب على الجثث مع انخفاض عدد حالات الإعدام. وكان «الباعثون، وهم عبارة عن لصوص قبور خطيرين يقومون بنبش القبور وإخراج الجثث المدفونة حديثاً وبيعها لأهداف بحثية، ودفع الخوف من سحب الجثة من القبر وتشريحها ببعض الناس لاتخاذ خطوات لمنع حدوث هذا (الشكل 90). مثل الحالة المشهورة، في ما يسمى بـ«العملاق الايرلندي»، تشارلز بيرن، الذي اشتهر بعد أن طلب دفنه في البحر، وإلا فإن علماء التشريح سيختطفون جسمه الطويل بشكل لافت للتشريح (في حال نجح عالم التشريح جون هنتر في القيام بذلك، لكان هيكله العظمي الآن في متحف

(1) سودي 1995، 118. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) تارلو 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

هنتيريان في غلاسكو). يتنكر التشريح لشخصانية وهوية الجسد، وخاصة عندما يركز التشريح أكثر على الجسد المنشود العام في عالم الأبحاث العلمية البارد والموحش. والإفتراض الذي يتناقض مع الحجج اللاهوتية، كان أن «الأجساد المشرحة لا تُبعث فيها الروح»[1]. وفي هذا السياق، من المثير للإهتمام أن نلاحظ أن بعض الأجساد أعيد تشكيلها لدفنها بعد أن تم تشريحها. على سبيل المثال، بعد التشريح التحليلي، كان الدفن في الشكل 91 من بلدة بارتون ـ فوق ـ هامبر يوضح كيف تمّ لصق الجمجمة معاً، وإدخال عصا خشبية مكان العمود الفقري من أجل إعطاء صلابة للجسد. بالنسبة لمعظم الناس، الخوف من خطف الجسد (وتشريحه وهو على قيد الحياة في حالات الدفن الخطأ) تجاوز نسبة حدوثه فعلياً.



الشكل 90: قبور من القرن التاسع عشر في الصورة الأمامية ـ أسوار لحماية القبور من سرقة محتملة يقوم بها «الباعثون» (صورة بتصريح من الدكتور مارتن ل. غورمان).



الشكل 91: جثة مجّمعة ومشرّحة من بارتون ـ فوق ـ هامبر (حوالي 1800). الجمجمة، تُظهر علامات واضحة لإجتياز عملية حَجُّ القِحْف، وتمّ لصقها ثانية، وجزء كبير من الجذع، بما فيها الأضلاع والحوض، تمّ إزالتهم. وضعت عصا خشبية مكان العمود الفقري من أجل تماسك الجسد عندما يُخاط ثانية إستعداداً لدفنه. (صورة بتصريح من ورويك رودويل).

(1) داكوم 2006، 103. (إشارة من الكاتب نفسه).

تَشْرِيحُ الجُثَّة (لِتَحْدِيدِ سَبَبِ الوَفَاة)

مع هذا الكم الهائل من الأبحاث، ومع زيادة معرفة الجسد، بدأ علماء التشريح بدراسة الأجساد أيضاً من أجل خصائصها الفردية. وبدلاً من مجرد استكشاف جثث المجرمين الذين أعدموا، بدأ علماء التشريح على نحو متزايد باستكشاف جثث الأشخاص الذين ماتوا لأسباب طبيعية. لم يكن هذا جديداً تماماً ـ فقد تم فحص جثث الملوك منذ فترة طويلة للتأكد من أنهم ماتوا ميتة طبيعية، ولكن توسعه ليشمل عدداً أكبر من الناس، وفهم الجسد الذي استقر عليه، هو ما كان جديداً. في عام 1761 نشر جيوفاني باتيستا مورغاني «*مواضع وأسباب الأمراض التي تحقق منها علم التشريح*» استناداً إلى تجربته الشخصية لأكثر من 700 عملية تشريح[1]. مثّل عمل مورغاني أول محاولة منهجية لتصنيف آثار المرض على جسم الإنسان، على الرغم من أنه لم يكن ممكناً، حتى أوائل القرن التاسع عشر، ربط ذلك بتشخيص المرضى الأحياء. كان تشريح الجثة خطوة يمكن التنبؤ بها عن طريق تطوير مفهوم الجسد كآلة، وبمجرد فهم أداءها الأساسي وحالتها الطبيعية، يمكن تشخيص الأمثلة المتهالكة. كما قال الطبيب الفرنسي فرانسوا كزافييه بيشات «افتح عدد قليل من الجثث، وستختفي معها حكمة القدماء الوهمية»[2]. ينتمي بيشات إلى كلية باريس في فرنسا ما بعد الثورة[3]. وباستخدام المستشفيات المحيطة بباريس (كان عدد أسرة المستشفيات هناك أكثر من عددها في جميع أنحاء بريطانيا في ذلك الوقت) تمكنوا من الوصول إلى آلاف الجثث الموبوءة التي قاموا بتشريحها وفهمها. لم تقدم كلية باريس فقط استيعاباً للمرض والدواء، بل أيضاً استكملوا فيها التحول في التشريح. ومع تدوين وتصديق «قوائم الموت» لكل حالة وفاة في لندن في القرن الثامن عشر، صار من الطبيعي الآن إجراء تحقيقات وتحديد سبب الوفاة، ويجب أن يكون سبب الوفاة قابلاً للتفسير من الناحية الطبية، حتى لو كان بسبب «الشيخوخة» فقط ـ «إرادة اللّه» واضحة في قوائم الوفيات[4] بسبب غيابها[5]. لأن الناس كانوا بحاجة إلى فهم كيف ولماذا آلة بعينها تتعطل أو تنهار.

---

(1) بورتر 2001، 410. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) فوكو 1973. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) بورتر 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) قوائم الوفيات هي عبارة عن إحصاءات اسبوعية عن عدد الوفيات المرصودة في لندن آنذاك. (المترجم).

(5) ريفز وآدمز 1993ز (إشارة من الكاتب نفسه).

كان التشريح التحليلي أو تشريح الجثة ضرورياً في إنتاج النظرة الطبية. ومن خلال كلتا الحالتين، أصبح الجسد مساحة يمكن من خلالها توضيح أنواع جديدة من الفهم. لغة الطب الجديدة، والأماكن والمساحات التي تصفها، لم يكونوا وسيطاً محايداً، بل طرقاً خاصة للنظر إلى العالم والتحدث عنه، وعندما بدأ الأطباء بربط النتائج من تشريح الجثة إلى التشخيص، تحولت العلاقة بين الأعراض والمرض بشكل كبير إلى علاقة بين الإشارة والمشار إليه. يمكن الآن فهم أعراض المرضى كمؤشر على أنها مشكلة أعمق، عادة ما تتموضع في الأعضاء. فوكو يتتبع هذا التغيير في سؤال الطبيب البسيط «ما هي مشكلتك؟» ليصبح «أين موضع الألم؟» كاشفاً عن الطرق التي من خلالها يستطيع الطب الآن تحديد الداء والألم موضعياً[1].

الجِراحَة التَرْقِيعِيَّة

كانت الجراحة الترقيعية الخطوة المنطقية التالية في مكننة الجسد. وبحلول القرن التاسع عشر، أدى الاستخدام المتزايد والتطور التقني للأطراف الإصطناعية إلى لعب دور هام في إنتاج تفاهمات جديدة للجسد، وقد استخدمت الأطراف الإصطناعية من مختلف الأنواع ولعدة قرون في هذه المرحلة. ولكن بعد خمسينيات القرن التاسع عشر على وجه الخصوص، كشفت المداولات حول الأطراف الصناعية عن التغيرات الجارية في كيفية فهم الجسد[2]. علاوة على ذلك، في حين تجاهل بعض مبتوري الأطراف أعضاءهم المقطوعة، أراد آخرون أن تدفن معهم من أجل ضمان الكمال الجسدي بعد القيامة المسيحية[3]. أما بالنسبة للأحياء، ومع استمرار المادية في القرن التاسع عشر، جاءت سلامة الجسد لتكون مرتبطة صراحة بسلامة العقل، بحيث يهدد فقدان طرف من أطراف الجسد كمال ورفاه العقل. وعلى الرغم من أن أغلبية المرضى الذين يعانون من بتر خطير قد لقوا حتفهم، فإن الحرب والحوادث الناجمة عن أماكن العمل الصناعية المتزايدة تعني أن عدداً كبيراً من الناس يعيشون دون أطراف. وعلاوة على ذلك، ومع تحسين التقنيات الجراحية والتخدير، لم يكن بتر الأعضاء يزداد فحسب، بحلول نهاية القرن بل أيضاً نجح عدد كبير من الناس بعبور محنة البتر.

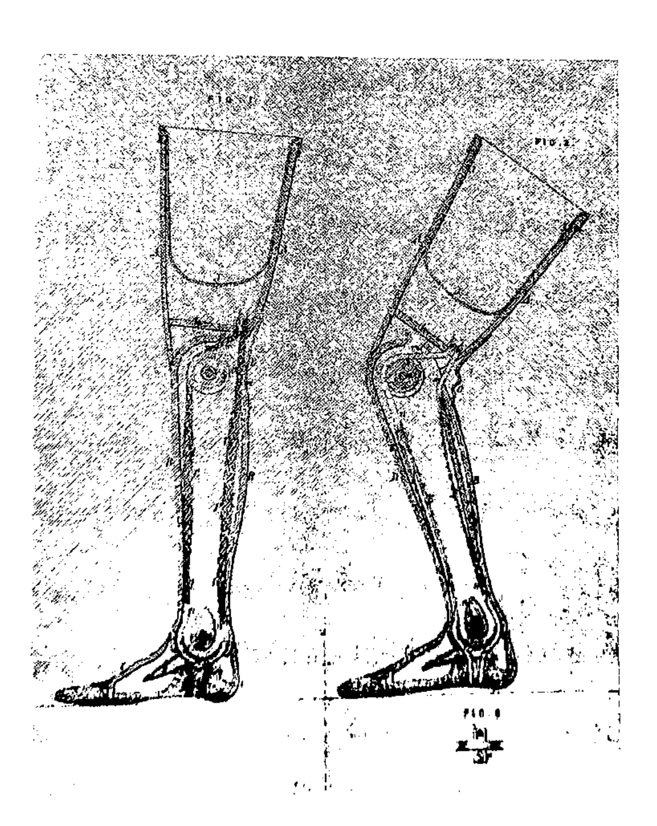
تفترض الأطراف الإصطناعية أجساداً طبيعية، وقد صُممت لتبدو وتعمل بشكل واقعي على

(1) فوكو 1973. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) اكونور 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) ريتشاردسون 1989. (إشارة من الكاتب نفسه).

نحو متزايد، مطابقةً لقدرات الطرف الأصلي. كما أضافت هذه الفكرة التعويضية إلى فكرة الجسد كآلة، حيث يمكن تصنيع الأجزاء لتحل محل الأجزاء القديمة ـ فإن هذه الأجزاء ستكون متكافئة مع الأصلية (وأحياناً متفوقة) عليها (الشكل 92). تم تسويق الأطراف الإصطناعية المهندسة بشكل واضح لتكون أكثر واقعية، وأكثر قدرة على تعويض الجزء المفقود[1]. كما تناولت الأطراف الإصطناعية الآثار النفسية للبتر. كان يُنظر إلى البتر تقريباً كعامل منفصل، نظراً إلى العامل الهستيري، وليس أقله في ذلك الشعور العام بالطرف «الوهمي» (إن مبتوري الأطراف لا زالوا يشعرون بالطرف المفقود، وهذه الفكرة هي مألوفة اليوم). استعادت الأطراف الإصطناعية صورة السلامة الجسدية، على الرغم من أنها قد لا تكون أجابت على أسئلة لاهوتية حول مصير الأجساد المقطعة في العالم الآخر، لكن على الأقل استعادت كمال الجسد في هذه الجزئية. وبالنسبة للجنود الذكور المصابين، على سبيل المثال، أعاد ذلك أيضاً الشعور بالذكورة الذي يستند في كثير من الأحيان إلى الكمال الجسدي والشجاعة ـ إذاً هم فعلياً فكروا بالمريض[2].



الشكل 92: براءة إختراع لتصميم الساق الإصطناعية من قبل ويليام إدوارد نيوتن، 1857 (الحقوق محفوظة لمكتبة ولكم، لندن).

(1) اكونور 1997، 761 ـ 762. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) اكونور 1997. (إشارة من الكاتب نفسه).

يشكّل كل من علم التشريح من القرن السادس عشر، وتشريح الجثة من القرن الثامن عشر والتطور المتزايد للأطراف الإصطناعية في القرن التاسع عشر، ثلاثة تطورات تاريخية ضربت نطاقاً واسعاً من تاريخ الطب، كما ارتبطت بشكل وثيق مع إنتاج طرق جديدة لفهم الجسد. ساهمت جوانب أخرى من «العلوم» أيضاً في هذه الطريقة الجديدة في التفكير، على سبيل المثال تطوير بيكون في القرن السابع عشر للمنهجية العلمية في حد ذاتها، والأبحاث في الاختلاف الجنسي، والتي بدأت أيضاً في تحويل الجسد من صورة مصغرة عن الكون ومرتبة هرمياً إلى آلة محددة بيولوجياً وجنسياً. الكل لعب دوراً في إعادة تعريف الجسد كآلة طبيعية، بمساعدة إجراءات التشخيص وقطع الغيار في حالة الفشل. ويؤكد تطور التشريح على وجه الخصوص على سخرية جوهرية: التقنية التي نشأت لجمع الله وغالينوس معاً قد فرقتهم عن بعضهم في نهاية المطاف.

العرض الاجتماعي والباطِن: الجسد كذات

كما رأينا، وضع الناس في القرون الوسطى لمسة شخصانية على الجسد الحيّ، وفي وحدة ـ لا تنتهك حرمته حتى بعد الموت، عن طريق عقيدة القيامة ـ الجسد والروح. أما هذه المجالات ـ اللاهوت، والفلسفة، ودراسة الطبيعة والطب ـ فهي ظهرت معاً لخلق عالم الجسد الجديد ومعها ظهر استيعاب الجسد كآلة بدلاً من كونه صورة مصغرة عن العالم من حوله، حيث تم فصل العقل عن الجسد المادي. إذاً ومع تباعد الجسد بشكل كبير عن مكان العقل والروح، ماذا حلّ بالإنسان وبشعوره بالهوية الفردية؟

بشكل عام، واصل علماء عصر النهضة التقاليد السائدة في القرون الوسطى في معالجة الميزات الخارجية للجسد باعتبارها مظهراً خارجياً للخاصية الداخلية، على سبيل المثال مع شكسبير في مسرحيته ريتشارد الثالث الذي يظهر تشوه ذلك الشر الكامن في داخله[1]. كان هذا مفهوماً جمالياً للعالم المادي، عاكساً تصميماً روحياً أساسياً، ونتيجة للنظرية الطبية، حيث المشاعر والفكر والخيال والمظهر أثروا وتأثروا بفعل الأخلاط[2]. وبالمثل، من الواضح أنه

(1) على جري العادة، تصبح الأمور أكثر تعقيداً مع الشاعر. المسألة جدلية سواء أكان شكسبير صوّر ريتشارد كأحدب بإعتبار أن الشخصية شريرة أو كان كذلك بسبب حدبته ـ وبالتالي عجزه عن أن يكون عاشقاً ـ حيث أنه «مصمم على إثبات أنه شرير». هذه الفكرة الأخيرة تشير نحو المواقف الأخيرة التي أفصحت عن أن الشخصية الباطنية يمكن أن تتحول، والمظهر الخارجي لا يعكس هذا التحول. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) فلويد ـ ويلسون وسوليفان الصغير 2007؛ باستر 2007؛ بولارد 2007؛ شونفيلدت 1997، 253. (إشارة الكاتب نفسه).

في بداية الفترة الحديثة المبكرة، اعتبرت الأجساد، ولا سيما أجساد النساء، هشة للغاية أمام تأثيرات البيئة والنظام الغذائي والأحداث الخارجية. في الواقع، حتى الأرواح يمكن أن تتحول بفعل النظام الغذائي وعملية الهضم[1] على حد السواء. كان من الشائع، على سبيل المثال، أن الكلمات تؤثر على الجسد مباشرة، وعلى أحداث معينة مثل التغيرات في الطقس التي يمكن أن تغير توازن الأخلاط، وتحول مزاج وصحة وسعادة البشر، وظهر هذا في جميع أنواع الممارسات من الأكل والمواقف تجاه الموتى، إلى الطريقة التي استخدمت فيها التعويذات السحرية من خلال كلمات معينة يمكن استخدامها «لكشف هشاشة» الحدود بين الذات والعالم[2]. كما هو الحال في العصور الوسطى، كان هذا الإنفتاح على التأثيرات الخارجية فرصة لممارسات سحرية وكذلك طبية على الجسد.

بروز الفِكْر في عصر التنوير، وظهور الجسد كآلة، تمخض عن نتائج مثيرة للإهتمام. أولاً، علم التشريح، ومن ثم النظرة الطبية بشكل أعم لاحقاً، ظهرا لتحديد موقع الجسد في الحيز المكاني، لذلك أصبحت حدود الجسد تحت المراقبة على نحو متزايد. قد يبدو من غير البديهي أن نقترح أن ممارسة فعل مثل التشريح الذي يجزئ الجسد بشكل واضح كان له دور في الحفاظ عليه متماسكاً، ولكن هذا هو بالضبط ما حدث ببطء من خلال أوائل العصر الحديث والحديث. تجزئة الجسد سمحت بتسمية كل قطعة، وتدجينها والسيطرة عليها، حيث أصبح الجسد شكل من أشكال الملكية، ومثل كل الممتلكات احتاج إلى أن يكون محدداً وواضحاً. وهكذا، سحب التشريح أجزاء مختلفة من الجسد في وقت واحد، وشكّل ما كان عليه الجسد في المقام الأول. قابِلية التجزئة وعدم قابلية التجزئة ظهرا معاً على حساب قابلية النفاذ[3]، وتزامن هذا مع التحولات الاجتماعية التي تنطوي على زيادة الحدود والسيطرة المكانية للجسد (انظر المناقشة لاحقاً من هذا الفصل).

ثانياً، أين كانت الذات؟ كيف تم فهم موضوع التجربة؟ فكرة «الجسد كآلة» لم تحل محل الأفكار الأخرى في كيفية ارتباط الجسد بالذات؛ بل أضافت إليها. هنا نحن نكسب إشارات إضافية لتعددية الأنماط في عالم الجسد هذا. في حين أن في اللاهوت والفلسفة كان الجسد يعتبر آلة أكثر من أي وقت مضى ومنفصلاً عن الذات، أصبح الجسد في مجالات أخرى مرتبطاً

(1) سوتون 2007، 15. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) بولارد 2007، 183. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) سودي 1995، 25 ـ 26؛ قارن، هيلمان ومازيو قبل 1997، 15. (إشارة من الكاتب نفسه).

وبشكل متزايد مع الفرد الفريد ـ الجسد كذات. هنا، تجدر الإشارة إلى حاستين في أوائل العصر الحديث، جعلت الناس تشعر بأنّ الجسد لا يزال موضعاً للتجربة الذاتية.

الحاسة الأولى هي من خلال حياة الجسد ـ الملابس والطعام والشراب والموسيقى والرقص والجنس والقتال وهلم جرا. ولا يوجد دليل على أن الناس من القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر كانوا أقل اهتماماً بمتعة الجسد من القرون السابقة أو اللاحقة. خارج الدوائر المُتَزَمِّتة الضيقة نسبياً، واصلت الملابس (في بعض الأحيان منمقة بشكل ملحوظ) لعب دورها كوسيلة للإستعراض الذاتي. ومع ارتفاع معدلات الإلمام بالقراءة والكتابة وإزدهار الطبقة المتوسطة، سنشهد في هذه الفترة صعود كتاب الطبخ، بالإضافة إلى وجود أدلة وفيرة على أن الطهاة لم يكونوا مهتمين فقط بالرِزْق والاقتصاد بل بما لذّ وطاب من الموائد أيضاً. وتظهر لمحات من الحياة الخاصة في مذكرات صموئيل بيبيس، على سبيل المثال، وأعمال سويفت وهوجارث الساخرة الجاذبية الدائمة لملذات الجسد المشروعة والمحرمة.

حتى في الموت، لم يكن الجسد مجرد موقع حداد حيث يودع الفقيد أعزاء له ـ بل كان ظلّ اللحظة الأخيرة من العرض الاجتماعي حيث تقام الجنازات بأبهة تليق بالوضع الاجتماعي للمتوفى وأحياناً تشيّد الصروح المزخرفة بشكل لافت. وكما ذكرنا سابقاً، فإن فصل الروح عن الجسد في الحياة وفي الآخرة قام بتركيز الإهتمام بشكل متناقض على الدفن كذكرى نهائية للشخص. وهكذا، فإن رجالاً من أمثال شيرلوك، وبويد وبيكون شجبوا الجسد، وأعلنوا أنه قذر ومثير للإشمئزاز، ومجرد جيفة بعد أن تغادره الروح. في الواقع، اعتقد بويد بأن «خسارة الدفن ليست خسارة كبيرة»[1]، وبالنسبة له، كما سبق أن نوهنا، فإن جميع المراسم التذكارية والنقوش كانت إهداراً للمال واستعراضاً لكبرياء آثم. على الرغم من هذا، فإن العديد من رجال الكنيسة أنفسهم قد دفنوا بأبهة وحيثية اجتماعية في أماكن مشهورة. حيث تم دفن شيرلوك في سانت بول، بينما بيكون ربما دفن في كاتدرائية كانتربري. وبصورة أعم، فإن الصروح الكبيرة والمثيرة التي تبين التقوى الدينية للمتوفى كانت منتشرة على نطاق واسع، على الرغم من أن الفكر العقائدي قد بيّن صراحة أن مثل هذه النصب التذكارية هي قمة الغرور. في الواقع، ونحن ننتقل إلى العصر الحديث، سيزداد بروز واستمرار وتكرار شواهد

(1) بويد 1629، 1046. (إشارة من الكاتب نفسه).

القبور. وفي القرنين الثامن والتاسع عشر، انتقلت شواهد القبور من كونها تحافظ على الأثرياء لتصبح معياراً لمعظم السكان[1].

لا يتساوى الخطاب والممارسة هنا مع بعضهما البعض. يساعد التركيز المتزايد على كرامة الجثة أيضاً في تفسير سبب نظر العديد من الناس إلى إمكانية التشريح بإشمئزاز، بل وانتهاجهم أطوالاً واسعة لحماية قبورهم. وبالمثل، هناك أدلة متزايدة طوال هذه الفترة على التحنيط، الذي أصبح أكثر انتشاراً وأكثر تطوراً من الناحية التكنولوجية. تم التخلص من الجسد بشكل دائم عند الوفاة، ولكن ما زالوا الناس مرتبطين به عاطفياً ـ وبالتالي كان هناك محاولات للتعلق به لفترة أطول قليلاً، ولتأخير الآثار المدمرة للوفاة، على الأقل من الناحية التجميلية[2].

وهكذا، استمر الجسم ولا زال مكاناً لشرعنة الشخصانية ـ عدا ذلك فإن التركيز على السلوك والثقافة والحدود والملابس وهلم جرا قوّى الاتحاد بين الجسد والفرد. ومن المثير للإهتمام أن القليل من العلماء انبروا للتحدث عن مثل هذه التجارب الحيّة. وبعد أن وُضعت الذاتية في العقل الإستنتاجي والتفاني لفهم البنية المادية للجسد، كان هناك محاولة بسيطة لتطوير أي نظرية «علمية» نفسية حتى منتصف إلى أواخر القرن التاسع عشر. وقد يكون علم الفراسة أول جهد من هذا القبيل، وقد تم تطويره من قبل جاليري الطبيب السويسري في القرن الثامن عشر في وقت لاحق، حيث رأى علم الفراسة أن شخصية الفرد يمكن قراءتها في النتوءات الجمجمية التي كشفت عن تطور مناطق مختلفة من الدماغ حيث توجد خصائص مثل الذكاء والثقة والحساسية (الشكل 93). على الرغم من التخلي عن علم الفراسة بشكل عام وبصورة مبررة، بحلول عام 1900، كان يمكن للمرء أن يفهم كيف شغل مكانة شاغرة حددتها التطورات الفكرية في وقتها، وقد رُبطت هذه الدراسة ارتباطاً وثيقاً بتطوير أفكار حول الدماغ كانت مهمة في التصنيف العنصري (انظر المناقشة لاحقاً من هذا الفصل) وارتبطت مع محاولة للوصول إلى الشخصية الداخلية من خلال الوسائل «العلمية». كما حاولت بشكل فعال جعل الذاتية الباطنية مرئية خارجياً كجزء من «نظرة طبية». ولكن إلى جانب ذلك، وإلى جانب هذا الجهد الفاشل، كان العلماء عموماً على قناعة تامة بترك الخبرة والسلوك للشعراء والفلاسفة الرومانسيين مثل روسو، والوعاظ اللاهوتيين. هذا بالطبع، سيتغير بشكل كبير في القرن العشرين مع تطور علم النفس والطب النفسي وعلم الصيدلة.

(1) مايتم 2006؛ اوين 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) تارلو 2011، 89. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 93: نموذج خاص بفراسة الدماغ يُظهر المكان الإفتراضي لتموضع القدرات العقلية المتنوعة في الجمجمة (الحقوق محفوظة لمتحف العلوم، لندن، صور ولكم).

ثانياً، كان العقل في نظر عصر التنوير، أكثر داخلية، وكان مخفياً عن رأي العلماء ـ كان المستجوب، وليس المُسْتَجوب[1]. هذا جعل سطح الجسد ظاهرياً على نحو متزايد، وجعله منتجاً ميكانيكياً له اتصال قليل بالعقل أو الفردانية، حيث تمّ فهم الخاصية الداخلية للفرد على أنها كامنة في داخله، وليست مرئية فوراً. هذا التحول واضح في النوع الشائع في رسم اللوحات الشخصية بشكل كبير. بشكل عام، رسومات الناس في القرون الوسطى كانت أقل إهتماماً بالفردانية ـ بحيث تمّ منح الناس الميزات الأصلية للدلالة على 'نوعهم' أو صفاتهم مثل الجمال أو الرجولة. وقد سعى علماء الإنسان في عصر النهضة من أمثال ليوناردو وغيرلانديو على نحو متزايد لرسم الفرد عن طريق الوجه والميزات، على الرغم من أنه بشكل عام تمّ رسم التقاسيم الشخصية بشكل مباشر: الوَجَاهَة، والتفكير، والجمال، والإزدهار. لكن اختل الميزان في القرنين السابع والثامن عشر ودأب الرسامون بشكل كبير على تصوير الصفات الداخلية، وسعت عين الرسام نحو تفاصيل التعبير والإيماءة التي كشفت عن الطبيعة «الداخلية»، في بعض الأحيان على خلاف مع الحبكة الرسمية للثروة أو الوضع الاجتماعي. من ناحية أخرى، نرى في هذه الفترة ظهور أول صور ذاتية حقيقية، مما يعني ضمناً أن اللوحة لم تكن مجرد عمل يصور جسماً سطحياً، بل محاولة للكشف عن الذات الباطنية (الشكل 94). وليس من قبيل المصادفة أن يعود تاريخ أول استخدام موثق

(1) روير 2004، 74. (إشارة من الكاتب نفسه).

لمصطلح «التأمل الباطني» أي «النظر إلى الداخل للبحث عن الذات» إلى عام 1676، عندما عرّف م. هيل «التأمل الباطني» على أنه:

أفعال العقل أو الخيال نفسه، عن طريق التأمل أو التأمل الباطني[1].



(ت) (ب) (أ)

الشكل 94: عرض لأشخاص معروفين: (أ) العصور الوسطى: تمثال نصفي للأميرة ماري الفرنسية، القرن الرابع عشر (ب) أوائل عصر النهضة: دومنيكو جيرلانديو، «لوحة لامرأة» (حوالي 1487) (ت) أوائل العصر الحديث: لوحة فنية شخصية، رمبرانت، 1660 (حقوق الصور محفوظة لمتحف متروبوليتان للفنون).

وهكذا أصبح فن رسم الأشخاص فرع من التَنْجِيم تقريباً، وكان يمكن لأشخاص من أمثال أوليفر كروموبل أن يطالبوا الفنانين برسمهم على علاتهم بثقة. ساعد ذلك أيضاً في الوقت نفسه على تأكيد أهمية الفرد وارتباطه بجسده، وهذا يسير بعكس التيار بين الجسد والعقل كما رأينا، ويمثل دليلاً واضحاً على تعدد الأنماط داخل عالم الجسد. هذا الارتباط بين الجسد كذات، تماما مثل الجسد كآلة، ستبقى أهميته مستمرة في الفترات المستقبلية كما سنرى في الفصل الثامن.

تهذيب الجسد

لقد حافظت مناقشتنا حتى الآن بشكل وثيق على أسلوب «الباروكات في الصالونات» في كتابة التاريخ الفكري من خلال أعمال العلماء والفلاسفة والفنانين، وهذا مع الإعتداءات العرضية في عالم شهير من السحر والجنازات. ومع ذلك معظم الناس في هذه الفترة ربما

(1) قاموس اكسفورد الانجليزي على الانترنت؛ العمل المُستشهد به هو م. هيل، بدائية المنشأ. البشرية (1677)، 1. 2. 55. (إشارة من الكاتب نفسه).

لم يسمعوا بديكارت، أو فيزاليوس أو هارفي، حيث كانوا يعيشون خارج المجالات الفكرية المكدسّة في تاريخ الدين والفلسفة والطب.

ننتقل الآن إلى جوانب أخرى من عالم الجسد، والتغييرات الهامة في كيفية تشريع الأجساد على أرض الواقع في الحياة اليومية. لكن قد تتعارض هذه التغييرات في بعض الأحيان أو تتفاعل مع ما يحدث في الأوساط الفكرية ـ وأحياناً تتداخل معها. واحدة من السمات الأكثر إثارة وقوة لجسد ما بعد العصور الوسطى هي الطريقة التي، بحلول منتصف القرن التاسع عشر، تقاربت فيها الإتجاهات الميكانيكية والمادية في الطب والعلوم بشكل كبير مع الخبرة اليومية في تهذيب الجسد في البيوت والورش الصناعية.

أجساد متمدنة: المسافة والحدود

منذ أواخر العصور الوسطى فصاعداً، كان هناك تركيز متزايد للسيطرة على الجسد. وهذا ينطوي بشكل خاص على تثبيت وضبط حدود الجسد: كتم زفيره وتسريباته، وتقييد ومزامنة إيماءاته. على الرغم من عدم انتشارها على نطاق واسع كما يُدعى أحياناً، إلاّ أن كتيبات السلوك في أواخر القرون الوسطى والحديثة كانت تُملي طريقة المُخاط، وكيفية التصرف على مائدة الطعام، وكيفية التعامل مع الآخرين في الأماكن العامة، وهلم جرا[1]. كانت الوضعية على وجه الخصوص مهمة، وأصبحت الطلبات على أجساد الناس محددة وصارمة بشكل متزايد، ويرجع ذلك جزئياً إلى نظريات عصر النهضة في هندسة الجسد الدقيقة. وتم تدريس الرقص والمبارزة اللذين وضعا ضوابط محددة على السلوك الجسدي[2]، كما بدأ إنتاج الملابس التي من شأنها أن تشكل الجسد قَسْراً ـ أول ظهور لمشد عظم الحوض كان في القرن السادس عشر. كان المفهوم الأساسي من وراء العديد من هذه التطورات هو ضبط النفس ـ كما أصبح الجسد أكثر من آلة وأقل من خارطة، كاشفاً عن تربية جيدة في ضبط النفس، وسيطرة على العقل الإستدلالي. كما تأثرت هذه الأمور أيضاً بزيادة القوانين المعنية بالنظافة (من بين أمور أخرى)، مما يدل على أهمية الدولة في ممارسة الضغوط الاجتماعية.

(1) الياس 1978؛ 1982؛ 1983ز (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) فيغارليو 1989. (إشارة من الكاتب نفسه).

المكان المحلي: الجسد في البيت

إن أي شخص زار متحف «غرف الحقب»[1] سوف يعرف، بأن أوائل العصر الحديث قد شهد إعادة تنظيم واسعة للمكان المحلي، تماماً كما أصبحت هياكل الجسد محددة وفريدة من نوعها من خلال عمليات التشريح، ولذلك تمّ تعريف المساحات المحلية وتمييزها بشكل كبير في أوائل العصر الحديث. حتى منازل القرون الوسطى المزدهرة تميل إلى أن يكون فيها عدد قليل من الغرف والأثاث بحسب المعايير الحديثة، وهذا لا يعكس البساطة البدائية أو الفقر المادي ـ بل الناس الذين عاشوا معاً ولم يهتموا كثيراً بالخصوصية وحيث أن الغرف كانت تستخدم لوظائف متعددة، بالإضافة إلى أثاث متحرك يستخدم لأغراض عامة. ابتداء من القرن السادس عشر فصاعداً، بدأ يتم تحديد الغرف وتأثيثها لأغراض خاصة بشكل متزايد، ولأشخاص معينين. في حين كان الخدم والسادة يأكلون معاً في قاعة واحدة، ويجلسون بطريقة تنم عن العلاقة الوطيدة بينهم في فترة القرون الوسطى ـ أصبح الخدم الآن منفصلين بشكل متزايد عن المنزل الرئيسي، ويأكلون بعيداً عن العائلة ويقضون وقتاً أطول في الهواء الطلق. وبدأ فصل غرف النوم وتحييدها في مناطق أكثر «خصوصية»، بحيث تكون بعيدة عن دخول وخروج العامة. وخلال القرن السابع عشر، أصبحت قائمة الغرف الخاصة تطول. بدأت النشاطات الأخرى مثل التسلية واللهو التي عادة كانت تقام خارج البيت (على سبيل المثال، الفنادق) تجري داخل البيوت، مما تتطلب المزيد من الغرف المتخصصة. وصلت هذه العملية إلى مستوياتها الجديدة في القرن الثامن عشر مع إنتشار تبني الأسلوب المعماري الجورجي وتخطيط الأرض، حيث يتم إبعاد الخدم إلى خلف البيت، كما كانت تُستخدم غرف خاصة لإستقبال الضيوف والولائم الرسمية[2]. نفس هذا الفصل حصل بشكل كبير في الأماكن العامة أيضاً، على سبيل المثال، بدأت الفنادق بتأمين غرف منفصلة وأسرة للمسافرين. ولأن الكثير من الناس لا يستطيعون تحمل مثل هذه الكماليات المكانية ـ استمر فقراء الحضر والريف في العيش داخل غرف صغيرة، وبيوت غير منفصلة يتشاركونها محشورين مع آخرين. لم يكن الفقراء مثقلين بحساسيات الطبقة الوسطى، لذا عندما كان يتم التحسن عليهم بغرف إضافية كي ينام الأولاد والبنات بشكل منفصل عن بعضهم البعض، كانوا يقومون بتأجير هذه الغرف

(1) عادة ما تكون هذه الغرف في المتاحف العالمية الكبرى، بحيث تعرض كل غرفة مقتنيات أو أثاث ينتمي لفترة زمنية محددة. (المترجم).

(2) جونسون 1996، 169 ـ 170. (إشارة من الكاتب نفسه).

ليحصلوا على دخل إضافي[1]. ولكن الفكرة من وراء فصل وتقسيم المساحات لفصل الناس والوظائف ـ «الخصوصية» الحديثة ـ أصبحت بشكل ثابت أكثر إنتشاراً بين المجتمع ككُل.

تحت المستوى المعماري، نستطيع تتبع أثر بعض تقنيات الفَصْل لهذا العصر في أكثر الممارسات الجسدية حميمية. انفصل الأكل والطبخ مكانياً، واجتماعياً ومادياً بشكل كبير، وكان الطعام في القرن السادس عشر يُطبخ ويُقدم في نفس الأطباق ـ وبحلول العام 1750 ظهرت مجموعة واسعة من الأواني المعدنية المميزة للطبخ ولتقديم الطعام وحفظه[2]، حيث تنوعت الصحون والأطباق، ووفرت أدوات المائدة أكثر من مجرد استخدام المرء لسكينته الخاصة. في هذا العصر تحديداً أصبحت الشوك أكثر إنتشاراً، حيث بدأت من إيطاليا وانتقلت أخيراً إلى جميع أنحاء أوروبا[3]، كما حلت الكراسي والمقاعد محل المساند الطويلة، وبات كل فرد يجلس الآن في مقعد منفصل وفي مكان محدد[4]. وعلى غرار الرقصات الرسمية، فإن مراسم العشاء الرسمية، بوصفها تقنية اجتماعية، وضعت أفراد الأسرة والضيوف والخدم داخل الطقوس الاجتماعية المعقدة لأصحاب الأولوية والطبقة الاجتماعية والتمايز والعمل المنسق[5].

وسّعت التكنولوجيات الجديدة للاستهلاك الغذائي والأنواع الجديدة لفنون العمارة الشرخ بين الأجساد، وأصبح من الممكن النظر إلى الجسد على أنه مجموعات من الأواني الفخارية أو أدوات المائدة التابعة لجزء واحد من مجموعة أوسع، وقد كانت كل قطعة تشبه الأخرى، ويمكن استبدالها بأخرى، ولكن كل قطعة في نفس الوقت لعبت دورها في البناء العام. كان الجسد جزءاً من آلة، ولكنه أيضاً آلة في حد ذاته، حيث كان يتجسد في الممارسات الإيقاعية للحياة اليومية، وأصبح هذا الجانب من عالم الجسد بارزاً، مع ومن خلال التغيرات في الثقافة المادية.

الجسد في فن التصوير الطبيعي: المحدودية، النظام والرؤيا

تؤثر التجربة الروتينية للمعيشة والتحرك والسكن في أنواع معينة من الأبنية والأماكن

---

(1) تارلو 2007، 129 ـ 132. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) جونسون 1996. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) ريبورا 2001. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) جونسون 1996، 170 ـ 172. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) ليون وبوتر 1999. (إشارة من الكاتب نفسه).

بشكل مباشر على كيفية فهم الناس لأجسادهم (راجع الفصل الثالث). كما هو الحال مع التشريح والنظرة الطبية، وفي المساحات الداخلية، بحيث أصبحت العلاقة بين الجسد والمساحة تحدد بشكل كبير وفقاً للأماكن أيضاً.

خلال أوائل العصر الحديث والقرن التاسع عشر، بدأ تتطويق المناظر الطبيعية وتسييجها يزداد، وخلال عملية تسييج الأرض وتحديدها، جرى تخصيص الأراضي الزراعية الجماعية من قبل ملاك الأراضي الخاصة كي يحققوا أقصى قدر من الأرباح من الرعي أو الأراضي الصالحة للزراعة، وكان تحديد الأرض جزءاً من التحول العام من اقتصاد تجاري متواضع إلى اقتصاد رأسمالي قوي. إلا أن التسييج جلب معه أيضاً ممارسات جسدية جديدة وطرق جديدة لإختبار الأراضي. كان على الناس أن يجدوا طرقاً جديدة عبر الأرض بعد أن تم حظر المسارات القديمة، والأشكال الجديدة من الوصول إلى الأراضي التي كانوا قد عملوا فيها طوال حياتهم، وتغيرت تجربة الناس مع الأراضي الطبيعية بسرعة، وخاصة في الأماكن التي حدث فيها التغيير بسرعة وبشكل مفاجىء، مولدةً بذلك كما يقترح جونسون «أشكالاً جديدة من الحدود الاجتماعية والثقافية»[1]. علاوة على ذلك، فبدلًا من الزراعة بطرق تنطوي على المسؤولية الجمعية في الحقول، عمل الناس فيها من خلال علاقات التوظيف، التي غالباً ما تكون استغلالية، حيث تتكون مجموعاتها من أفراد، وحدودها هي حدود النفوذ. لا بدّ أن الروتين اليومي الذي شكل حياة الناس، ورسم تلك الممارسات العفوية التي شكلت نزعة العيش في الأرض تغير أيضاً[2].

وعلى نطاق أوسع، ومع تزايد القيود التي أحاطت بالمنزل والجسد والأرض المحلية، أصبحت الدولة القومية مطوّقة أيضاً، لكن بحدود أكثر حزماً، تسيطر عليها أنواع جديدة من الجيوش التي تقاتل في أنواع جديدة من الحروب. تماماً كما تعرضت الأجساد للخطر من داخل وخارج البحوث الطبية الجديدة، فإن الدولة القومية كانت أيضاً تحت تهديد من الأعداء الأجانب والمتمردين المحليين، وهذا القلق الأخير تزايد فقط في أوروبا بعد 1789. وقد تم تحديد هذه الحدود وتعريفها بدقة من خلال الأشكال الجديدة للخرائط التي بدأت في التطور، مضيفة جانباً آخراً للطريقة التي غيرت بها الخرائط علاقات الناس بالمكان[3].

---

(1) جونسون 1996، 72. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) جونسون 1996، 70 ـ 75. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) آندرسون 2006، 170 ـ 178؛ توماس 2004، 99. (إشارة من الكاتب نفسه).

كما أعادت رؤية عصر التنوير ترتيب جماليات المكان عبر مشاريع رسم الخرائط وتصميم الأرض والرسم، لأن خرائط القرون الوسطى كانت في الغالب خيالاً كونياً (الفصل 6). رسم الخرائط بالمعنى الحديث نشأ في القرن السابع عشر فصاعداً، وكان مرتبطاً بالسيطرة الاقتصادية والسياسية، سواء في مسح الأراضي المحلية أو في التوسع الإستعماري في الخارج. واستند رسم الخرائط إلى الرؤية الديكارتية، واختير كوسيلة تبيّن للعالم أنه ليس نابعاً من وجهة النظر المكانية لأي مراقب على الإطلاق. هذا التمثيل المستحيل مادياً مستمد من افتراض مراقب عقلاني محض ومتحرر روحياً، ولا يقف عند أي نقطة واحدة بل هو في كل مكان كما أنه يتسم بالموضوعية. المكان هنا هو موحد ومطلق أكثر من كونه مفهوم من خلال خبرة المراقب المنتظمة (كما هو الحال في فن الرسم المنظوري أو خرائط الطرق في العصور الوسطى). غيرت مفاهيم رسم الخرائط بمجرد اختراعها طريقة فهم الناس وتحركهم في الأرض[1]. وعلى النقيض من ذلك، زرع الأراضي الطبيعية، من قبل المهندسين المعماريين من أمثال لانسلوت «القدرة»[2] براون، ثبت المراقب بقوة في الأرض، ولكن تمّ التلاعب بها لتحميلها مضامين اجتماعية. أحد العناصر هو فكرة «الطبيعة»، وهو ما يعني هنا مجموعة من المراحل المصممة بعناية والتي تم فيها مسح علامات الوجود الإنساني، في مقابل الوجود الحضاري لمنطق الإنسان. ولما كان يتزايد فهم المناظر الطبيعية باعتبارها خلفية سلبية، فقد تمّ تأنيثها بشكل كبير، وارتبطت بالمرأة، وكانت مناسبة للرجل ليسيطر ويهيمن عليها من خلال العقل[3]. فتصاميم المناظر الطبيعية القائمة على مبادئ هندسية عقلانية غرست ميلًا إلى مبدأ أن هيمنة الإنسان على الطبيعة، وهيمنة الطبقة العليا على المجتمع، كانت تقوم على أساس سيطرة العقل[4]. كان لهذا صدى في الأراضي الطبيعية الواقفة بالضد من العقل والجسد، مما عزز تلك الفروقات.

صوّر رسم المناظر الطبيعية بالمثل «طريقة رؤية» جديدة[5]. نشأ هذا النوع في القرن السادس عشر في إيطاليا وهولندا وكان مرتبطاً بأشكال من وجهات النظر التي وضعت المراقب

---

(1) إنغولد 2000، الفصل 13. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) لانسلوت براون ويشتهر بأسم «براون القدرة» وذلك لقدرته على إقناع زبائنه بأن أراضيهم امتلكت «القدرة» على التطور. (المترجم).

(3) اولويغ 1993، 324. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) ليون 1984. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) بيرغر 1972. (إشارة من الكاتب نفسه).

في نقطة مركزية واحدة وسمحت له بمسح ومراقبة المكان بصرياً[1]. وكنمط جديد، أصبحت المناظر الطبيعية ذات شعبية متزايدة خاصة في القرن التاسع عشر، على وجه التحديد مع ازدياد عدد الناس الذين يبتعدون عن «الطبيعة». كما سمحت المناظر الطبيعية للمشاهد بإبداء الرأي المناسب من خلال هذه النظرة، ومثلما كان الريف نفسه مقسماً ومغلقاً، ظهرت أشكال جديدة من التصوير تسمح للناس بتجسيدها وتقديرها والتنازل عنها. كما جسدت الصور، والوصول إليها من قبل الأثرياء، نتائج التطويق[2]. وكشكل من أشكال البحث، وضعت صور المناظر الطبيعية المشاهد في المركز وفي نفس الوقت جعلته مغيباً، يراقب من خارج الإطار العمّال ـ الأشبه بالماشية ـ الذين غالباً ما عكسوا صورته. فهي تسن انفصالاً بين العين المراقبة والعالم من حولهما، وبين المتذوق للفن على أساس طبقي مما فصل بين العين المالكة والعين المراقبة.

التأديب وليس المُعَاقَبَة: الجسد كجزء من آلة اجتماعية

واحدة من أكثر التغيرات المذهلة في عالم الجسد في أوائل العصر الحديث لخصها فوكو تحت مصطلح «الإنضباط». وكما رأينا في بداية هذا الفصل، يشير هذا إلى التحول الكاسح في كيفية معالجة الجسد عبر مجموعة من الأوضاع، بما في ذلك أماكن عمل الفقراء، ومصحات المجانين ومدارس الأطفال. حدث هذا التحول قبل كل شيء في القرن الثامن عشر. وكما رأينا في الفصل الثاني، يقارن فوكو عقاب المجرمين في أوائل القرن الثامن عشر مع كيفية التعامل معهم بحلول عام 1800. في السابق، كان السجن يقضي بحجز السجناء لفترة قصيرة قبل العقاب، ولا تعتبر كعقوبة في حد ذاتها. أما عندما تم تنفيذ حكم الإعدام بقاتل الملك الفرنسي في عام 1757، كان الإعدام مذهلاً، وشكل عبرة للآخرين. وكما هو الحال في عمليات الإعدام الكبرى التي حدثت في العصور الوسطى، كان يتم عرض المجرم في الشوارع، والسخرية منه ولعنه، كما أنه يتعرض للتعذيب بطرق تهدف إلى إحداث أكبر قدر ممكن من الألم والإهانة، وقد أظهرت الطقوس العنيفة هول جريمته. وبعد ثمانين عاماً فقط، أصبح السجن مؤسسياً بطريقة لا تزال تبدو مألوفة اليوم، وقد تم احتجاز المزيد من الأشخاص في السجن كعقوبة بحد ذاتها، عن طريق الأحكام، وليس الألم الجسدي، التي احتسبت

(1) كوسغروف 1984. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) اولويغ 1993، 318، 331. (إشارة من الكاتب نفسه).

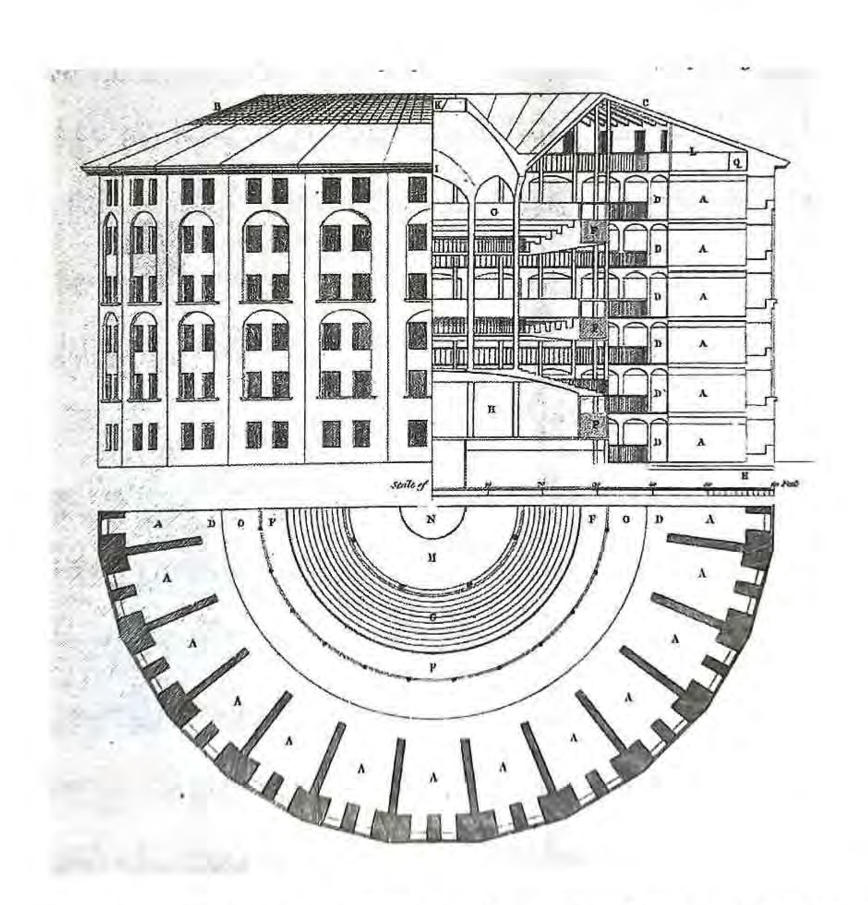
وفقاً لخطورة الجرائم المرتكبة. حددت المبادئ التوجيهية المفصلة المساحات التي يشغلها السجناء، وترتيبات فحصهم، والجداول الزمنية لعزلهم، والفعاليات والنشاطات التي يمارسونها، وترتيبات المراقبة للتحكم فيهم. في الواقع، كان السجناء تحت المراقبة التفصيلية، من خلال وضعية وعادات أجسادهم المخططة بعقلانية لإحداث آثار محسوبة عليهم. حيث أصبحت العقوبة الآن عملية انضباط موزونة[1]، أكثر من كونها مشهداً يرمي إلى إثبات قوة الدولة على جسد المجرم، هذا لا يعني أن العرض المذهل للأجساد المعاقبة انتهى فجأة، ففي بريطانيا، استمر الشنق العلني حتى 1830. ومع ذلك، فإن هذه العملية بدأت بالتراجع مع ازدياد عملية تأديب الأجساد.

انتشر تأديب الأجساد على نطاق واسع في جميع أنحاء أوروبا في القرن التاسع عشر، وانخفضت معه نسبة إعدام المجرمين، كما أضيفت جرائم جديدة إلى لوائح النظام الأساسي ـ وخاصة تلك التي تهدف إلى حماية الممتلكات الخاصة ـ وبدأت أعداد السجناء في الإرتفاع. في البداية، توفي عدد من الناس في السجن نتيجة المرض أكثر من الذين اعدموا في السابق، ولكن شهد القرن التاسع عشر إصلاحات واسعة النطاق في السجون، حيث تمّ التخطيط بعناية لمجموعة قواعد مثل النظام الغذائي، والنوم والملابس والتمارين والعقاب، وقد تم دمج السجناء أحياناً في العمل المنتج اقتصادياً، كما صُممت مساحات السجون للسماح للسجناء بتحصيل قدر كبير من المعرفة والحركة والرؤية، كما فصل مصلحو السجون بين أنواع السجناء لمنع العدوى الأخلاقية[2]. أنشئت نظم الرصد والمراقبة لضمان اتباع الأنظمة، وقد فعل البعض ذلك من خلال بنية شُيدت لهذا الغرض؛ أكثرها شهرة، سجن بينثام المثالي «بانوبتيكون» الذي من المتوقع أنه كان يقوم بالمراقبة عن طريق الكاميرات الحديثة، حيث يمكن رؤية جميع مناطق السجن من نقطة تحكم مركزية واحدة (الشكل 95). كانت هذه التغييرات مثيرة للجدل بطرق صارت فجأة مألوفة اليوم. كان هدف بعض الإصلاحيين إعادة تأهيل وتعليم السجناء، في حين أراد آخرون أن يكون السجن عقاباً ورادعاً مناسباً. ومع ذلك، حتى أولئك الذين يدعون إلى عقوبة قاسية فقد دعوا لتطبيق الشكل الذي كان معمولاً به في القرن التاسع عشر بشكل إجمالي وخاص وممنهج، من خلال نظام التجويع والعمل البدني، بدلاً من إلحاق الألم بالجسد علناً. وبالنسبة لطرفي النقاش، فقد أصبحت أجساد السجناء

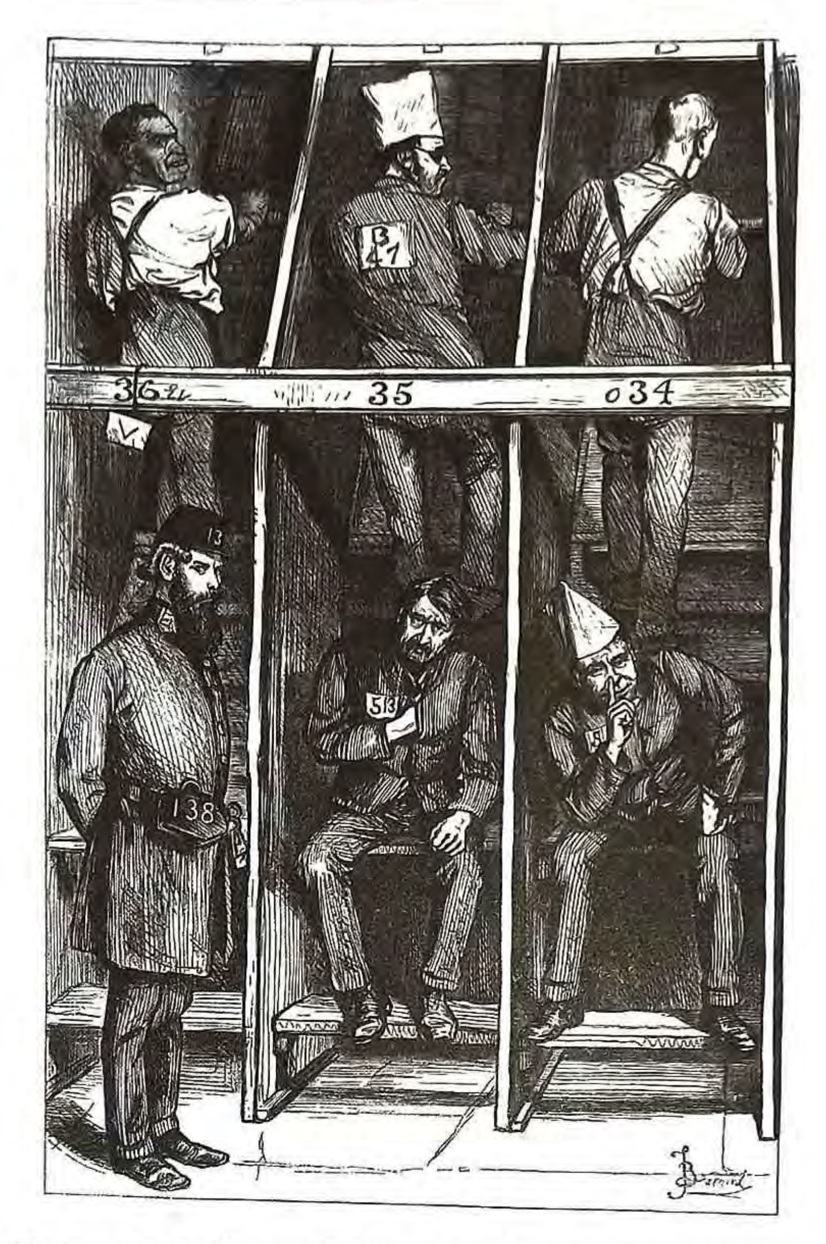
(1) فوكو 1977. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) تارلو 2007، 151 ـ 155. (إشارة من الكاتب نفسه).

الآن منضبطة. أنشأت هذه الأنظمة ميكروفيزياء السلطة الجديدة (بحسب تعبير فوكو) التي من خلالها قامت الدولة بمعاقبة وترويض أجساد السجناء، وإنتاج أنواع جديدة من التجارب الجسدية. تعمل التكنولوجيا، كما هو الحال في الممارسات الحياتية والأماكن المحلية، على فصل الأجساد عن بعضها البعض وتقسيمها، لزيادة شعور الأفراد بالمحدودية والعزلة، وأصبح السجن نفسه ميكانيكياً، وتمّ إجبار السجناء على أن يتصرفوا كجزء من الآلة - في بعض الحالات، وطبق هذا بشكل حرفي، من خلال أجهزة مثل طاحون الدوس الذي دمج بين العمل الصناعي والعقوبة بشكل ملائم (الشكل 96). في المقابل، فإن الجسد كآلة قد بدأ بالتبلور - مجازياً - عند السجناء، مثل أولئك الذين هم أكثر دراية بالمفهوم الفلسفي. وهكذا تم إثبات مفهوم الجسد كآلة بالقوة.



الشكل 95: المراقبة والروتين الجسدي: «بانوبتيكون» «سجن» بنثام تصميم لسجون نموذجية (الحقوق محفوظة لمكتبة جامعة كامبريدج).



الشكل 96: طاحون الدوس في سجن من العصر الفيكتوري (الحقوق محفوظة لموقع مكتبة الصور الفيكتورية الالكتروني).

أهم نقطة في حجة فوكو هي أن هذه التغييرات لم تقتصر على السجون ـ فقد حدثت كذلك في العيادات والمدارس والجيوش وأماكن العمل ـ في الواقع، حدث هذا في أي بيئة تجّمعت وتناسقت فيها أعداد كبيرة من الأجساد. في الجيوش، على سبيل المثال، شهد القرن الثامن عشر ظهور تدريبات عسكرية رسمية، حيث جماعات من الجنود تدربت على السير ضمن تشكيلات، لتحمل السلاح، وتلقمه، وللتقدم والانسحاب، فهم لا يعملون كمجموعات فقط بل يتناغمون بحركات جسدية محددة. وقد تم غرس هذه الحركات الجماعية من خلال الممارسة المتكررة، وأعادوا تعريف جسد الجندي الفرد باعتباره جزءاً صغيراً يعتمد عمله الفعال على التنسيق الدقيق مع آلة كبيرة مصنوعة من أجساد وتقنيات ومساحات أخرى. وبالمثل، كما هو الحال في السجون، صاغ الإصلاحيون في العيادات والمدارس أهدافهم

وأساليبهم من حيث تثقيف الجسد، واستخدمت المؤسسات التعليمية والصحية في القرن التاسع عشر الأساليب نفسها: مساحات شيدت بعناية مقسمة إلى مناطق ذات وظائف محددة، وجداول زمنية تحدد الحركات، والإيماءات والأنشطة، والتكرار والروتين لغرس العادات الجسدية[1]. في كل هذه المجالات، نرى جهود الدولة، التي تعمل على أجساد مواطنيها حيث أصبحت أكثر قوة في أوائل العصر الحديث، كما صدرت قوانين بشأن النظافة، والنشاط الجنسي، وساعات العمل، والتخلص من الموتى، وآداب الموت والولادة (بما في ذلك الإنتحار والإجهاض والجرائم العنيفة والحرب). وهكذا أصبحت الدولة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتدريب الجسد البشري. ومن الأمثلة الكلاسيكية على ذلك قوانين البرلمان التي صدرت في 1666 و1678 و1680 التي أصرت على أن جميع الأجساد المعدّة للقبر يجب أن تدفن ملفوفة في الصوف. هذه القوانين عملت على تنظيم كل من جثث الموتى وممارسات الأحياء وعملت على دعم المصالح التجارية المهيمنة[2].

الجسد في العمل

لم تؤثر هذه التغييرات التي جُلبت مباشرة إلى الناس في مكان كما أثرت في مكان عملهم، أصبح المصنع مكان العمل بالنسبة للملايين من الناس، وخاصة في القرن التاسع عشر. حيث سخرت المصانع الطاقة الميكانيكية لمطاحن المياه والبخار لتصنيع أشياء على مستويات غير مسبوقة، بالإضافة إلى سلاسل التوريد والتوزيع الخاصة بالتعدين والزراعة الصناعية والنقل البحري والتجارة الدولية والقنوات والسكك الحديدية، وهو ما ولّد ثروة هائلة للطبقات الوسطى والعليا، وفرص عمل كبيرة للفقراء. بعض المدن الكبرى في بريطانيا، مثل برمنغهام ومانشستر، برزت بسرعة كبيرة كمدن صناعية، وأدت الصراعات في حياة المصنع إلى ظهور نظريات اجتماعية كاملة مثل الماركسية. كانت المصانع جزءاً من جدول أعمال يربط العقلانية بالكفاءة والحداثة والتقدم. على سبيل المثال، في *ثروة الأمم*،[3] أشار الاقتصادي الاسكتلندي المؤثر آدم سميث إلى أن شخصاً واحداً فقط يصنع دبابيس يمكن أن يصنع 20 دبوساً في يوم واحد، ولكن إذا ما جمعت عشرة أشخاص معاً وقاموا بتقسيم العمل

---

(1) فوكو 1977. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) تارلو 2011، 136. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) سميث 1995 [1776]. (إشارة من الكاتب نفسه).

في مهام مختلفة، فيمكنهم أن يصنعوا الآلاف، مع زيادة تتراوح بين 240 و4800 ضعف. بغض النظر عن شعور هؤلاء العشرة من مصنعي الدبابيس الإفتراضيين حول هذا الموضوع، فإن الإنتاجية الرشيدة للمصانع أمنّت النمو الاقتصادي المتفجر في أوروبا في القرن التاسع عشر.

ما يهمنا هنا هو تأثير المصنع على الأجساد، مادياً ومفاهيمياً. وكما هو الحال في السجن والمدرسة والمستشفى، قسمت المصانع النشاط إلى مهام منفصلة وخصصتها لمجموعات متميزة من الناس، وأشرف الخزاف في أوائل العصر الحديث على معظم مراحل إنتاج الأواني بمفرده أو مع مجموعة عمل صغيرة. لكن بعد مرور قرن، في مصنع نموذجي في ستوك ـ أون ـ ترنت، هناك لوحة صينية زرقاء وبيضاء، واحدة من أكثر السلع الاستهلاكية الفيكتورية إنتشاراً، قد مرت عبر مراحل عمل تضمنت أكثر من عشرين عاملاً منفصلاً قاموا بمهام متكررة ومحددة بشكل ضيق مثل غمس لوحات مصبوبة في حوض من الطين بحيث يفعلون هذا في أسرع وقت ممكن آلاف المرات في اليوم (الشكل 97). لا عجب أن هذه الفترة شهدت الدراسات الأولى للصحة المهنية كامتداد للنظرة الطبية، حيث أن هذه الإيماءات المتكررة والكثيفة كان لها أثرها على أجساد العمال. تمّ فرض وتثبيت ساعات العمل، والإنتظام وطريقة سير العمل بدلاً من أن يضعها العمال بمرونة، حيث أن التأخير في مرحلة ما يمكن أن يوقف العملية برمتها. وهكذا فإن الجهاز التنظيمي للمصنع جاء ليشمل الآليات المادية والأشخاص الذين خدموا وقاموا بتشغيلها، وقد ساعد التفاعل المتزايد بين الناس والآلات على تعميم مفاهيم التكنولوجيا كعامل جديد في حياة الناس، وهو أمر خارج عن المجتمع والطبيعة وله القدرة على أن يبدلهما (قارن الفصل الثامن).



(أ)



(ب)

الشكل 97: آلات وأجساد. (أ) و(ب) صور من القرن التاسع عشر لعمال مصنع في مكان العمل (الحقوق محفوظة للتراث الانجليزي، السجلات الوطنية).

ما تعهّد بضمان كل شيء هو مفهومي التصميم العقلاني والمراقبة، حيث دعم التصميم العقلاني تحليل المهام وسير العمل. ومن الجدير بالذكر أنه في التصميم العقلاني، يتم التعامل مع أجساد العمال كوسيلة للإنتاج ـ مثل أي أدوات، لديهم احتياجاتهم وحدودهم. كان الهدف من التصميم العقلاني هو العمل حول هؤلاء لدمجهم في آلة أكبر من شأنها تضخيم الإنتاجية، وكانت المراقبة وسيلة للتأكد من تشغيل العمليات وفقاً للخطة، وتمت مراقبة العمال بيروقراطياً من خلال سجلات مثل حفظ الوقت، وحرفياً، من خلال المشرفين والمدراء ـ ومثل السجون، كثيراً ما صممت المصانع بطرق تسمح بمراقبة العمال بصرياً. وكما لاحظ فوكو، فإن أنظمة المراقبة تصبح داخلية، مهيئةً بذلك الجسد. تتمتع حياة المصنع بنظام زمني مختلف تماماً عن المزرعة أو ورشة العمل، مع قياس الوقت، وتقسيمه، وتعويضه وتنظيمه من خلال ساعات العمل الثابتة وأوقات الراحة، مما غرس شعور مختلف بالوقت لدى العمال والمدراء[1].

بطريقة أو بأخرى، كان ماركس وإنجلز من أفضل علماء الإثنوغرافيا المعاصرين لهذا التغيير، حيث ناقشت نظرياتهم على وجه التحديد كيف أصبحت ظروف العمل داخلية في وعي العمال وقدراتهم وإحساسهم بالذات. كما بدأ الكثير من الناس بفهم أجسادهم كآلات

(1) لوكاس 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

من خلال فرض الإنضباط، وخاصة من خلال المصانع. إنّ الآلاف التي لا تُحصى ممن استبعدوا عن الدوائر الفكرية وعن الخطاب الفلسفي والطبي قد ساهمت بتطوير وتوسيع تصور الجسد الآلي، بسبب مشاركتهم في العمليات الروتينية والموقوتة والمخطط لها التي تدمج جسد العامل باعتباره جزءاً من آلة أكبر.

الجسد ما وراء البحار: ظهور «العرق»

يوصلنا التفكير في العقلانية والتغيير الاجتماعي والأجساد إلى التطور النهائي في أوائل العصر الحديث والذي لا يزال مهماً اليوم: مفهوم «العرق». إن الجسد متورط دائماً في الإستعمار ـ رأينا في الفصل الخامس كيف قام الإغريق القدماء بتصدير بعض مفاهيمهم عن الجسد جنباً إلى جنب مع المنحوتات والخمور والعطور وغيرها من المواد التجارية. كانت الفترة ما بين 1500 و1800 هي الفترة العظيمة بالنسبة للإستعمار الأوروبي في جميع أنحاء العالم، وذلك عندما ابتُدعت الإمبراطوريات في جميع أنحاء العالم. حيث شمل الاستعمار الأجساد من نواح كثيرة، سواء عن طريق توريد الملابس مثل الفراء والحرير أو المنشطات مثل الشاي والقهوة إلى أوروبا، أو عن طريق المنافذ الإستعمارية للمنتجات المصنوعة في مطاحن شيفيلد أو مانشستر، أو اللقاءات الجسدية مثل العنف أو الحياة الجنسية، كل ذلك كان ضمن عملية منتظمة. لقد واجهنا بالفعل مثالاً على ذلك، في سوء الفهم الوجودي حول الأجسام والأرواح الذي نشأ من المواجهة بين اليسوعية الفرنسية والأمريكيين الأصليين الهورون في القرن السادس عشر في كندا (الفصل الثاني). ومع ذلك، الإرث الأطول ديمومة كان الأسلوب الصوري الذي على أساسه تمّ تصنيف الاختلاف الجسدي.

من منظور عصري، قد يكون من المستغرب أن «العرق» لم يكن فئة *بيولوجية* أساسية حتى وقت قريب نسبياً. على سبيل المثال، على الرغم من أن مصطلح «الزنجي» كان يستخدم منذ القرن السابع عشر، إلا أنه لم يكتسب صفاته الإزدواجية إلا في القرن الثامن عشر، حيث كانت في السابق مجرد كلمة تستخدم للوصف. اكتسب العرق تعريفه البيولوجي الكامل فقط في أواخر القرن التاسع عشر[1]، ولهذا المفهوم تاريخ معقد.

شهدت الفكرة المصغرة عن الجسد اختلافات في اللياقة البدنية والمظهر كنتيجة للجغرافيا والمناخ. كانت العبودية في القرن السادس والسابع عشر مبررة عادة ليس من خلال التسلسل

(1) آرندت 1973؛ هانافورد 1996، 210؛ مالك 1996. (إشارة من الكاتب نفسه).

الهرمي العرقي وإنما من خلال لغة الاقتصاد، والفكرة القائلة بأن مجموعات معينة ستكون أكثر ملاءمة لبعض المناخات من غيرها[1]. على سبيل المثال، يُعتقد بأن الأفارقة الاستوائيين يمكن أن يعملوا في المزارع الكاريبية في ظروف من شأنها أن تقتل الأوروبيين. ولكن جنباً إلى جنب مع عمل بلومنباخ، ومونتيسكويو وغيرهم الذين رأوا العرق في هذه المصطلحات، بدأت أنواع أخرى من التفكير في الظهور. كما رأينا عام 1700، مصطلح «الثقافة» بات يُستخدم بشكل كبير لوصف الإنجازات البشرية. ومن خلال القرن الثامن عشر، حيث تم تطبيق أفكار التصنيف والحدود على الاختلافات بين الناس، بدأ المصطلح يزداد ارتباطاً بأفكار الثقافات، ومجموعات معينة جعلت طبيعتها تتصرف بطرق مختلفة. وفي أوروبا، ناقش المؤلفون الألمان هذه الاختلافات من حيث *الناس* أو «الشعوب». بحلول عام 1800، اعتقد جوهان غوتفريد فون هيردر بأن العالم كان مأهولاً من قبل ثقافات مختلفة، خُلق تاريخها من طبائعها، ومن ثم فإن التخلف الظاهر في الثقافات الأفريقية، كما اعتقد هيردر، كان بسبب حالتهم العقلية الفطرية[2]. كانت هذه حجج أساسية: فُهمت الثقافة على نحو متزايد بأنها محمولة بيولوجياً وتُنقل وراثياً داخل كل نوع من الناس، وقد أعطت التجربة الإستعمارية دليلاً على ذلك، كما أظهرت المواجهات في العالم الجديد أن البشر يعيشون في «حالة طبيعية» ظاهرة. علاوة على ذلك، تم اعتبار معدلات الوفيات المروعة للأمريكيين الأصليين الذين تعرضوا للأمراض الأوروبية دليلاً على ضعفهم الجسدي والتفوق الطبيعي للأوروبيين[3].

خلال أوائل القرن التاسع عشر، تطورت هذه المناقشات بشكل أكبر، وظهرت ثلاثة مفاهيم أساسية. أولاً، كما رأينا في وقت سابق، في 1700، قوّض لينيوس وآخرون أولاً مذهب التفرد البشري، واعتقدوا أن البشر كانوا جزءاً من المملكة الحيوانية. على هذا النحو، كان البشر لعبة عادلة لدوافع القرن الثامن عشر من أجل الدراسة المادية التجريبية والتصنيف. وفي الوقت نفسه، يمكن إنقاذ التفرد البشري، لبعض البشر على الأقل، إذا سلّمنا أن بعض المجموعات من البشر كانت فريدة من نوعها، أو أكثر كمالاً، في حين أن آخرين كانوا أقرب إلى الحيوانات. وبذلك، فإن تصنيف القرن التاسع عشر للبشر إلى أعراق «العليا» و«الدنيا»، وصل إلى حد تمكّن معه جيمس هانت في عام 1863 من أن يناقش حول وجود فرق أقل بين الغوريلا

(1) تشابلن 2001، 21؛ هانافورد 1996؛ مالك 1996، 21. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) هانافورد 1996، 229 ـ 232؛ مالك 1996، 79. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) تشابلن 2001، 9. (إشارة من الكاتب نفسه).

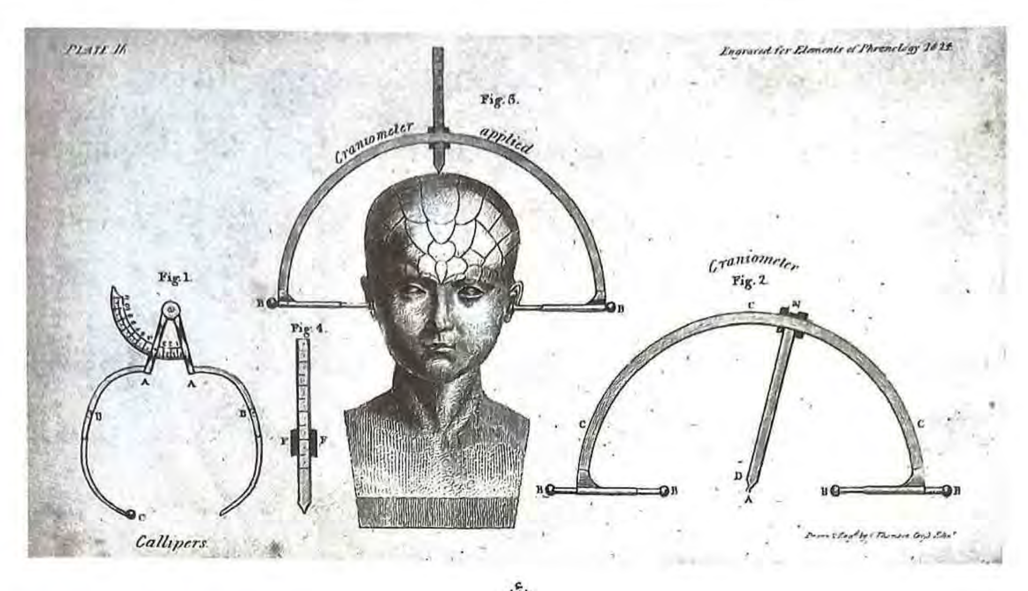
والشمبانزي وبين رجل أبيض ورجل أسود ـ كان شائعاً بين علماء الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر أن يروا أعراق «سوداء» كنقطة وسط بين العرق «الأبيض» والقردة[1]. ثانياً، نظراً لأن التاريخ يُفهم على نحو متزايد بأنه قصة تقدم وتطور، وحيث أن الاختلاف بين الشعوب حُشر في إطار زمني أو تطوري ـ لا بدّ أن يُقاس الاختلاف من حيث كونه 'متقدم' أو «متراجع». والمفهوم الأساسي الأخير هو الفكرة القائلة بأن القدرات العقلية ترتبط بالخصائص الفيزيائية، وأن القياس الوهمي لأجزاء مختلفة من التشريح يمكن أن يكشف عن هذه الأنواع الاجتماعية والعرقية الكامنة. وهكذا قام علماء الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر مثل بول بروكا في باريس وصمويل مورتون في فيلادلفيا باختبار مجموعة من التقنيات «العلمية» مثل علم قياس القحف لقياس الجماجم والوجوه والشعر وأجزاء الجسد (اللوحة 8 ث، الشكل 98). كان الهدف الأسمى هو تمكين العلماء التجريبيين من تصنيف شعوب العالم بشكل موضوعي إلى «أعراق» منفصلة ومرتبة بشكل هرمي[2].



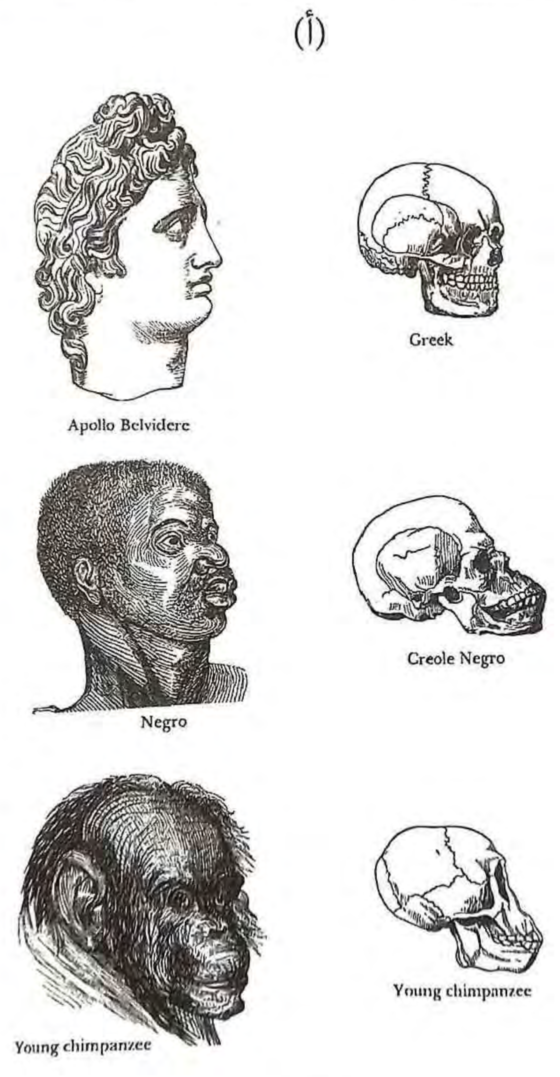
اللوحة 8 ث: معرض الصور التاريخية، الجزء الثالث. منذ منتصف القرن التاسع عشر، استخدمت الملاحظة العلمية للجسد بصورة متزايدة من أجل التصنيف العنصري. تظهر هذه الصورة جهاز قياس يستخدمه عالم الأنثروبولوجيا التشيكي أليس هردليكا الذي يعمل لتحديد الجسد، في هذه الحالة هو يقيس اتساع الرأس (هردليكا 1919، الشكل 12).

(1) مالك 1996، 87؛ توماس 1983، 4، 42؛ توماس 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) غولد 1981. (إشارة من الكاتب نفسه).



(أ)



(ب)

الشكل 98: التقنيات «العلمية» في القرن التاسع عشر والتصنيف العنصري (أ) مِقْياسُ القِحْف وتقنيات قياس الجمجمة (الحقوق محفوظة لمكتبة ولكم، لندن). (ب) المعيار الأحادي للأجناس البشربة والأقارب الأدنى بحسب نوت وجليدون (1868) (صورة:غولد 1981، 32، الشكل 2.1). وكما يلاحظ جولد، فإن جمجمة الشمپانزي تتضخم بشكل زائف هنا، وتم تمديد الفك «الزنجي» ليشير إلى أن الأول قد يحتمل أن يكون أعلى من الأخير.

أصبحت جميع مكونات «العرق» كأداة لتصنيف التنوع الجسدي موجودة الآن، مما يسمح للمراقبة العلمية بتوفير أسباب مادية وأدلة تشير لماذا كانت «الأجناس» المختلفة غير متساوية مع قدراتها ومصائرها التاريخية. وصفت القصة الرئيسية تاريخ العالم من حيث تطور الأعراق تقريباً، وقد رسم هذا الأمر اقتصاداً سياسياً عالمياً، وهو ما يفسر لماذا كان بعض الناس «متحضرين»، والبعض الآخر لا يزال «متوحشاً». وهكذا، على الرغم من أن أفكار سبنسر وداروين حول التطور لم تكن في حد ذاتها عنصرية، إلا أنها وُضعت على وجه التحديد في جدول أعمال أولئك الذين يريدون أن يروجوا إلى أن الهيمنة الأوروبية تعكس ببساطة انتصار «العرق» الأكثر تقدماً. وقد رأى مؤلفون مثل غوبينيو، الذين كتبوا في نهاية القرن التاسع عشر، أن العرق هو كل شيء وهو هيكل بيولوجي في قلب التاريخ، حيث أصبح العرق الآن فئة بيولوجية أساسية. إن السياق السياسي وعواقب ذلك مألوفة جداً، وقد استندت الإمبريالية في القرن التاسع عشر إلى هذا النوع من العنصرية المدفوعة بيولوجياً لتبرير الهيمنة الأوروبية على أفريقيا واستراليا وآسيا والأميركتين. ومثلما استخدمت دراسة النوع الاجتماعي التبرير «علمياً» لإخضاع المرأة على الرغم من نداءات التنوير من أجل المساواة الشاملة[1]، فإنّ «علم» الأعراق استُخدم لتوفير الدعم «الموضوعي» للهيمنة الأوروبية، وحتى في إنتهاجها أسلوباً علمياً تحولت إلى الاختلافات الدقيقة في محاولة للتمسك بالمفهوم مع القليل من الصلاحية الفعلية[2]. على الرغم من أنّ علماء الأنثروبولوجيا مثل فرانز بواس وأليس هردليكا (في ألمانيا النازية) وكارل سالر قد عارضوا المذهب القائل بأنّ الأجناس المنفصلة بيولوجياً كانت مختلفة بطبيعتها بدنياً ونفسياً وفكرياً، لكن نشره لم يتوقف من قبل علماء الأنثروبولوجيا البارزين مثل إيرنست هوتون خلال منتصف القرن العشرين. يتبنى غوستاف كوسينا نفس المكونات السامة لأنثروبولوجيا العرقية في ألمانيا التي وفرت الأساس الأيديولوجي للمعتقدات النازية في العرق «الآري» المتفوق. على الرغم من أن علماء الأنثروبولوجيا تركوا على نطاق واسع مفهوم «العرق» بعد الحرب العالمية الثانية، إلا أنّ المفهوم لا يزال يشكل جزءاً من الفهم الشعبي عن الجسد عند العديد من البشر.

---

(1) لاكوير 1991. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) غولد 1981؛ مالك 1996، 120. (إشارة من الكاتب نفسه).

العملية التاريخية في العصر الحديث

يقع تحليلنا القصير على عمليات الشنق في تيبورن 1750 في الوسط بين فترة غنية للغاية ومثيرة للإهتمام في تاريخ الجسد. لا شك في أن كيفية فهم الناس للجسد تغيرت بشكل كبير بين 1450 و1900. ربما شخص من العصر الإليزابيثي مثل شكسبير قد فهم الجسد أكثر بكثير مما فعل أسلافه في القرون الوسطى وأكثر مما كان سيفعله أحفادهم الفيكتوريين. ويمكننا أن نرى بعض التغييرات الجارية على قدم وساق بما يخص هذا الموضوع في الحشد الذي يسير حول المشنقة في تيبورن. التبشير اللاهوتي للرجل المدان هو ما بعد إصلاحي، ولكنه لا يختلف كثيراً عن المذهب المسيحي التقليدي. ما زال الحشد يضم مؤمنين بالقوة السحرية ليد الرجل الميت، ومع ذلك، فإنّ مساعدي علماء التشريح الذين ينتظرون أخذ المجرم المشنوق يذكّرنا بالتشريح، وهي ممارسة أخذت أهميتها الاجتماعية بالتضاعف على مدى أكثر من قرنين من الزمان، وأصبح معناها يتغير باطراد للتلاقي مع التطورات في الفلسفة. ومع ذلك، معظم التغييرات في كيفية فهم الجسد في هذه المرحلة، لا تزال في الغالب محصورة في العوالم الفكرية للعلم والفلسفة والفن. أما بالنسبة للتعامل مع المجرمين، فلا يزال التركيز منصباً وبقوة على 'المعاقبة' بدلاً من «التأديب»، حيث لم يتم الشعور بعد بالآثار العملية للثورة الصناعية.

هناك نوعان من القصص الرئيسية في هذا الجزء من التاريخ. نوع هو تغيير حقيقي في كيفية فهم الجسد، بين عامي 1450 و1900، حيث تغير عالم الجسد تماماً. والنوع الثاني، هو تعليمي وتنويري أيضاً، يناقش في كيفية حدوث هذا التغيير وماذا يقول لنا عن طبيعة عوالم الجسد التاريخية.

الأجساد من القرون الوسطى إلى العصر الحديث

التغيير في كيفية فهم الجسد يمكن تلخيصه بإيجاز، على حساب بعض التخطيط التمثيلي. في نهاية العصور الوسطى، كان هناك العديد من الطرق المتنافسة لفهم الجسد (الفصل 6): عقائدياً كمعركة بين الروح والجسد، وعلمياً من حيث نظام الإنتماءات الكونية، ومن خلال التجربة الحية. وبقدر ما تم دمجه في استعارة واحدة، كان يُفهم الجسد على أنه صورة مصغرة عن العالم من حوله. أما داخلياً كان يهيمن عليه الأخلاط الأربعة، وكان ينظر إليه على أنه قابل للنفاذ إلى العالم الخارجي، وقادر على التسرب والتأثر بالأطعمة والكلمات

والإجراءات بطريقة مباشرة ومباشرة جداً. في حين أن الناحية اللاهوتية، «الجسد كصورة مصغرة» جعلت الجسد مثالاً حياً على خلق الله.

على مدى ثلاثة قرون أو نحو ذلك، أصبح الجسد مفهوماً بشكل مختلف جداً. بدأ الفلاسفة بفصل العقل عن الجسد، وربط الأول مع مفهوم حديث للثقافة، والأخير مع الطبيعة، حيث يُنظر إلى هذا العالم الآن على أنه يتبع قواعد ميكانيكية ثابتة. وقد بُنيت هذه المعارف الجديدة أيضاً على الشك الجذري الذي رسّخ الفصل بين الجسد والعقل. كان الأول عرضة لخلل في ميزان الطبيعة، وإلى ضعف العاطفة والرغبة، ويمكن للعقل، من خلال قدرته على التفكير، أن يفصل نفسه عن العالم ويتخذ موقفاً موضوعياً. على هذا النحو كان يُنظر إلى الجسد نفسه أيضاً باعتباره ميكانيكياً، وخارجياً بالنسبة للفرد. كان علماء التشريح يمارسون هذا منذ القرن السادس عشر، في البداية لاستكشاف الجغرافيا الداخلية للجسد المصغر، لكن مع ذلك، وبحلول القرن السابع عشر، حوّل علم التشريح بشكل متزايد اتجاهه الدلالي وأصبح موجهاً إلى تحديد بنية الجسد الميكانيكية واستنتاج كيفية ارتباطه بوظيفته، مما خلق إمكانية لنظرة طبية، وموضوعية بشكل كبير ليتم تطبيقها على أجساد الأحياء والأموات، ومن ثم تهيأتها كمواد مناسبة للدراسة. من التشريح، الذي ساعد على تطوير فهم مفصل للعلاقات المكانية الداخلية للجسد، عن طريق تشريح الجثة التي طورت النظرة الطبية وجعلت من الجسد موضوعياً، إلى دور الأطراف الإصطناعية المصممة خصيصاً «لاستكمال» جسد ناقص بصورة مختلفة، ساعدت البحوث الطبية في إنتاج فكرة الجسد كآلة طبيعية، وساعدت الدول حديثة القوّة في هذا من خلال المساعدة في شراء عينات للتشريح من خلال تغيير القوانين.

إلى الآن الأمور جيدة: استخدم جدول الأعمال الفكري الديكارتي المتماسك التشريح التحليلي لصبه في مصلحة التجريبي وحوّل ثنائية وحدة الروح والجسد إلى انفصال أكثر وضوحاً بين العقل والمادة، ومع ذلك، هناك عدد من التطورات المعاكسة المدهشة أيضاً. قام رجال الدين البروتستانت بالتحسّر على الجسد لكونه سجن دنيوي للروح مليء بالخطيئة، وهو جسد لا قيمة له وينبغي التخلي عنه. مع ذلك، وعلى الرغم من هذا، لا يزال الجسد مرتبطاً مع الذات حيث تجمعهما علاقة مودة، وهما مرتبطان في الإحتفال بالدفن والعرض الاجتماعي والعار. بقدر ما وفرت القوانين الجديدة التي وضعتها الدولة أجساداً أشبه بآلة من أجل التشريح، فإنها كانت تعاقب الأجساد أيضاً كذوات بشكل عام. علاوة على ذلك، بعد تحويل الروح إلى عقل إستنباطي خالص، وقع مفكرو القرن السادس والسابع عشر في حيرة

حول تحديد مكان شخصية الفرد. وكبديل ظهر نموذج للشخصانية التي فهمت ما على السطح بكونه سطحي، وفهمت العمق على أنه موازي للحقيقة. ومن دون ضمان العصور الوسطى للوحدة الروحية بين السطح والعمق، كان عليهم أن يطوروا مفهوم غامض ومفتوح جداً لذات باطنية، أي ذات داخل الجسد ولكنها غير مرتبطة به جوهرياً. تم الكشف عن هذه الذات الباطنية من خلال أعمال مثل التأمل. ولكن في الوقت نفسه، نشأت علاقة توتر مع نمط آخر ربط، وبوتيرة متزايدة، بين الجسد والفرد المحكوم. عمل فن رسم الأشخاص على الكشف عن هذه المصادفة الوثيقة بالطريقة التي سعى بها إلى تصوير الشخص «الحقيقي».

وفي الوقت الذي كانت فيه هذه القضايا تتخمر في الأوساط الفكرية، حدثت تغييرات موازية في ممارسات الحياة اليومية. منذ القرن السابع عشر فصاعداً، تم تحديد علاقة الجسد بالمكان بشكل متزايد ليس فقط في التصوير، ورسم المناظر الطبيعية، وعلم التشريح والطب، ولكن بطرق أكثر واقعية أيضاً: في المنازل، حيث أصبح المكان مقسماً داخلياً ومكرساً لوظائف اجتماعية معينة ـ وفي الأرض حيث أصبحت المناطق الريفية مُسَوَّرة ومحددة ومخصصة، مع إعادة ترتيب الحقوق وإيقاعات العمل. إنّ التعريف والتحديد المحكم الذي يزداد شدةً للعلاقات بين الأجساد البشرية والمكان ساعد في الإصرار على مراقبة حدود جسد الإنسان، وعلى انخفاض نفاذيته إلى العالم الخارجي.

هذه التغيرات اكتسبت إيقاعاً سريعاً طوال العقد 1700، ولكن أكبر تغيير في الحياة اليومية جاء في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر. ومع تحول نظم العمل الجسدية إلى الإنتاج الصناعي، قام العمال بحركات متكررة ومعيارية لخدمة آلة حقيقية وتنظيمية كان يتعين الإبقاء عليها قيد التشغيل. لا شيء يمكن أن يوضح إعادة تحديد وظيفية الجسد البشري كآلة داخل آلة، سوى الجزء المتخصص الذي يؤدي أدوار محددة ضمن عملية شاملة. كما حدثت تغييرات مماثلة في تنظيم أوضاع أخرى: المنازل والآلات والمصانع والمدارس والمستشفيات وفي القوانين التي تحكمها. حيث الأجساد والتكنولوجيا يتشاركان في تشكيل بعضهما البعض[1]. كما أنتجت المصانع مواد فردية من خلال مراحل معينة مع وظائف فريدة في المساحات المتخصصة التي ظهرت إلى حيز الوجود، كذلك طوّرت المنازل والمدارس والسجون والمستشفيات موازين محددة موازية مع مهام وأهداف فريدة من نوعها، منتجةً بذلك أجساد مواطنين فردية. حيث تمّ إجبار الناس الذين يعيشون على هامش المجتمع

(1) لاتور 199؛ قارن، الفصل 8، هذا المجلد. (إشارة من الكاتب نفسه).

أيضاً على تجربة منطق الجسد كآلة. كما أن إيقاع الحياة اليومية الخاضع للسيطرة ومواعيد الطعام المراقبة، وعين المراقبة التكنولوجية، في العيادات، ومشافي المجانين والسجون، أجبر الأجساد على ممارسات روتينية تفصل الناس وتسيطر عليهم، وتحدد عللهم الخاصة وتسعى إلى إصلاحها من خلال الإنضباط. ويمكن التعرف على أنواع جديدة من الأجساد من خلال هذه العمليات، مثل جسد السجين، أو المجنون أو المريض، حيث يتطلب كل منها إصلاحاً. بينما صاغ الفلاسفة والعلماء والأطباء مذاهب جديدة حول الأجساد، وأشكال جديدة للأرض والهندسة المعمارية والعمل، رسخوا أيضاً تغييرات شاملة في كيفية فهم الجسد بطريقة عملية. فكرة التكنولوجيا كقوة خارجية معبرة عن المجتمع، والقائلة بأن هذه التغييرات ساعدت على تمثيله تم تصويرها في لحظات التمرد، عندما قامت «اللاضية»[1] ـ مجموعة من نساجي القرن التاسع عشر ـ بتحطيم الأنوال الميكانيكية.

ما وراء روايات التقدم العلمي: السياق الاجتماعي وتعدد الأنماط

مطلوب من القارئ تَبَرّؤ رسمي عند هذه النقطة. قصة التقدم العلمي تمتصنا بشكل لا يقاوم تقريباً، ولكن من المضلل أن ننظر إلى تاريخ الجسد بين القرنين السابع والتاسع عشر على أنه مجرد قصة للتقدم العلمي، وتحقيق منطقي يتغلب تدريجياً على الخرافات الموروثة، ومن السذاجة أيضاً أن ننكر أن الجسد كآلة مجازية وملاحظة تجريبية قد أثبت نجاحاً غير عادي على مدى القرون الماضية في فهم علم وظائف الأعضاء ووظيفة الجسد. ولكن ليس هذا ما يهمنا. أي صورة لفهم جسد الإنسان هي مفيدة في إبراز أو إنشاء بعض جوانبه على حساب جوانب أخرى، بحيث أن كل صورة تنبع من سياق اجتماعي معين. وهكذا، يمكننا أن نستعرض بإيجاز عدداً من الطرق التي يدحض فيها التاريخ مثل هذه القصة البسيطة.

1 ـ مسار «الجسد كصورة مصغرة عن الكون» إلى «الجسد كجغرافيا» إلى «الجسد كآلة» يفترض ضمنياً رأياً موحداً ومشتركاً. كما يلاحظ ستيفنز، هناك «عدد لا يحصى من الآراء المنشورة حول العقل البشري والجسد كانت متداولة في القرن السابع عشر»[2]. علاوة

---

(1) اللاضية، هي حركه اجتماعية ثورية نشأت في انجلترا مع بدايات الثورة الصناعية في أوائل القرن التاسع عشر. مع بداية الثورة الصناعية في أوروبا وانتشار الآلات التي تحل محل العمال في مصانع الصوف وتنجز ما يتطلب أسبوعاً من العمل اليدوي، هددت هذه الآلات مصدر رزق عمال كثيرين وهددهم شبح البطالة، فأسس الجنرال نيد لاض حركة تدافع عن هؤلاء العمال سميت باللاضية. (المترجم).

(2) ستيفنز 1997، 270. (إشارة من الكاتب نفسه).

على ذلك، تمسك علماء العصر الحديث بكل أنواع المعتقدات التي نعتبرها الآن غريبة. يعتقد بيكون، على سبيل المثال، أن حركة الإنسان كانت عبارة عن سلسلة من الإنفجارات التي وقعت داخل الجسد[1]، في حين كان روبرت فلود سعيداً بقبول مفهوم هارفي عن الدم، ومع ذلك تراه يتابع مفاهيم الإنسانية المصغّرة[2]. عادة ما تستخلص روايات التقدم الأفكار التي نواصل مشاركتها من الناحية التكنولوجية كأسلاف ونرفض الباقي لكونها أخطاء عابرة، ولكن هذا يشوه فعلياً طريقة تفكير العلماء والفلاسفة الذين ندرسهم.

2 ـ حدثت التطورات الفكرية في سياق اجتماعي، وهو السياق الذي كانت فيه النماذج الفكرية نماذج قوية أيضاً. أوضح مثال على ذلك هو النوع. سواء وافقت أو لم توافق على نظرية لاكور المثيرة للجدل في إختراع الجنس البيولوجي في القرن الثامن عشر، فمن الواضح أن الإنقسامات الفلسفية بين العقل والمادة والعقل والعاطفة كانت تستخدم لفرض الهرمية الاجتماعية بين الذكور والإناث. وأكثر من ذلك: لدرجة أن علماء وفلاسفة عصر التنوير قد ورثوا نماذج الجسد والشخصانية بحسب الجنس، فهي ليست حالة تحريف المنطق الصحيح لفرض عدم المساواة الاجتماعية بقدر ما هي الإستدلال تقليدياً، حيث أن هذه الإنقسامات كانت دائماً بالفعل مميزة بحسب الجنس. وقد استخدم نفس الإنقسام الهرمي في وقت لاحق لشرعنة التباينات «العرقية». مفهوم «العرق» نفسه، تاريخياً، هو خرافة علمية تنتج عن لقاء بين عادات الرصد العلمي المعتبرة، والسرد التطوري للتقدم والعقل، والحاجة لتحويل الاختلاف إلى رمز يقيني للظلم في الحالات الإستعمارية.

3 ـ السرد المفاهيمي الذي يحركه الفكر، والذي يحاكي التصوّر الأسطوري من أعلى درجاته شاقاً طريقه نحو أصغر التفاصيل، يتجاهل حقيقة أن الحالات النظرية الصريحة هي واحدة من بين العديد من الحالات، حيث يوجد دائماً روايات بديلة[3]. على سبيل المثال، تكشف دراسات المفاهيم المختلفة عن الجسد الموجودة في النصوص المثيرة في القرن الثامن عشر أن «معرفة» الأجساد... لم يتم إنشاؤها في مجالات العلوم والطب

(1) باستر 2007، 110. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) ستيفنز 1997، 278. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) واهرمان 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

وإعادة التعبير عنها ثانية في مجالات أخرى»[1]. من ناحية أخرى، وكما رأينا، بعض الأدلة الدامغة على أن الجسد أشبه بآلة، كانت أدلة تجريبية من خلال روتين العمل اليومي والتعليم والمنزل بالنسبة لكثير من الناس. في الواقع، أنها وصلت إلى حد استناد الفلاسفة والعلماء إلى تجربتهم الخاصة في إستحضار الصور والحقائق البديهية، إذاً من المرجح أن التجربة اليومية للحياة الاجتماعية فرضت على النظرية الفكرية أن تكون عكسية. على سبيل المثال، عندما تم إصلاح حقول مثل الزراعة والصناعة من خلال مبدأ اجتماعي كامن في «التحسين»[2]، بدا مفهوم التقدم الحتمي من خلال المنطق أمراً بديهياً بالنسبة إلى المفكرين العاملين في القرنين الثامن والتاسع عشر.

4 ـ كما رأينا للتو، أفكار الجسد في أي مجتمع هي متعددة الأنماط، ومرتبطة مع مفاهيم مختلفة وردت في سياقات مختلفة. هذه الفترة، وهي فوضى من الأفكار موثقة جيداً، تعطينا مثالاً غاية في الوضوح عن هذا. التفهم والتصرف بناء على الجثة، على سبيل المثال، يمكن أن ينطوي على مفاهيم العرض والأداء الاجتماعي، مثل الدفن المُبهر للشخصيات المرموقة والتشريح للشخصيات المشجوبة اجتماعياً ـ الإيمان «الشعبي» غير المصرح به، مثل الاعتقاد بالقوة السحرية ليد الرجل المشنوق ـ والمفاهيم العلمية للتشريح التحليلي ـ والخطابات الدينية التي تدعي أن الجثة ليست أكثر من جيفة فارغة يمكن التخلص منها. هذه المعتقدات المختلفة لم تقدم قائمة من المسلمات والأخطاء التي يمكن للمفكر أن يختار منها ـ بل وفرت مقاربات مختلفة لمشاكل وحالات مختلفة. كثيراً ما يتم الجمع بينها بطرق تبدو متناقضة بالنسبة لنا. وهكذا، كما رأينا سابقاً، وليام هارفي لم يقم فقط بصياغة نظرية ميكانيكية لكيفية ضخ القلب للدم في جميع أنحاء الجسد، بل كان أيضاً مؤمناً بقوة بالقوى العلاجية ليد الشخص الميت[3].

لإعطاء شعور يبين كيف كان طبيعياً تماماً التناوب بين طرق متعددة لإختبار الجسد، لا يمكننا أن نفعل ما هو أفضل من الاستماع لصموئيل بيبيس، وهو موظف مدني سجل حياته اليومية في لندن في 1660 في مذكراته الخاصة بتفاصيل صريحة وبارعة. ففي مذكرات بيبيس، ظهر عالم الجسد في زمانه إلى الوجود فعلياً.

(1) هارفي 2002، 219؛ قارن، هارفي 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) تارلو 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) تارلو 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

عشق بيبيس ملذات الجسد ـ الطعام الجيد والنبيذ، والصحبة الجيدة، والموسيقى، والرقص والمسرح ـ واشتهر بأنه نادراً ما فوت فرصة لمغازلة امرأة جميلة. علاوة على ذلك، فهمَ بدقة أهمية المظاهر والهيئة الاجتماعية ـ كانت أشبه بمهنة، حيث كان يحب الملابس الثمينة وفهم أهمية التأنق لتحقيق النجاح، وعندما توفي شقيقه، دفع أموالاً إضافية لدفنه في الممر الرئيسي للكنيسة، وهو مكان لعلية القوم. لكنه بلا شك كان متديناً أيضاً، ولو من الناحية التقليدية. لطالما أراد أن يحكم جسده وعاداته بشكل يتوافق مع وضعه، فقد أقسم مراراً وتكراراً على ترك ملذاته في نوبات أخلاقية، لكن سرعان ما تعود حليمة إلى عادتها القديمة. وتماشياً مع المذهب البروتستانتي في وقته، فقد اعتبر بوضوح أن الجنازات والنصب التذكارية وسيلة لتكريم الموتى وليست شكلاً من أشكال الشفاعة الروحية. ومع ذلك، فإنه يرى أن التعامل العفوي جداً لحفاري القبور مع الجثث الميتة حديثاً، كان قاسٍ بشكل محرج:

كذلك إلى أخي وللكنيسة، مع حفار القبور الذي اختار مكاناً ليضع أخي فيه، تماماً تحت مقصورة أمي. ولكن لنرى كيف أن مقابر البشر هي تحت رحمة هذا الرجل، الذي من أجل ستة بنسات قال أنه، (بحسب كلماته الخاصة) «سوف أجمعهما معاً ولكن سأترك له مساحة»، متحدثاً عن امتلاء الجزيرة الوسطى، حيث كان من المفترض أن يوارى أخي الثرى. وأنه، من أجل أبي، سيوفر لأخي كل الدماثة المطلوبة ـ ما كان يعني إزعاج الجثث الأخرى التي لم تتعفن بعد، لتوفير مساحة لأخي. (18 مارس 1663).

مثل العديد من سكان لندن، حضر بيبيس عمليات الإعدام من باب الترفيه العام، وفي واحدة من الإعدامات المزدحمة دفع مبلغاً إضافياً للوقوف على عربة حتى يتمكن من رؤية المشهد بشكل أفضل:

وهناك تسنى لي الوقوف على عربة مقابل شلن واحد، شعرتُ بألم فظيع، بعد انتظار ما يزيد عن الساعة قبل تنفيذ الإعدام ـ إنه يؤخر الوقت بمواعظ طويلة وتلاوة الصلاوات الواحدة تلو الأخرى، على أمل تأجيل تنفيذ الإعدام ـ ولكن لا حياة لمن تنادي، وأخيراً دُفع الرجل عن السلم في عباءته. كان يبدو وسيماً، وقد حافظ على ملامحه حتى النهاية: انزعجتُ لرؤيته. أعتقد أن هناك ما لا يقل عن 12,000 أو 14,000 شخص كانوا في الشارع. (21 يناير 1664).

كرجل له إهتمامات علمية، في الوقت الذي كان فيه فلاسفة الطبيعية من أمثال بويل

وهارفي يعيدون بنشاط كتابة نظريات الجسد، حضر بيبيس محاضرات لجراحين، وفي إحدى المناسبات قضى معظم يومه يشاهد تشريح جثة مجرم نفذ حكم الإعدام فيه، حيث أسعدته رؤية الهياكل التشريحية وهي عارية.

بعد العشاء اصطحب الدكتور سكاربورو بعض أصدقائه، وذهبت معهم، لرؤية الجثة لوحدنا، وهذا ما فعلناه، كان رجلاً مفعماً بالحيوية، بحاراً، شُنق بسبب عملية سطو. تلمست الجثة بيدي العارية: كانت الجثة باردة، ولكنني شعرت أنه كان مشهداً غير سار على الإطلاق... ثم ذهبنا إلى غرفة خاصة، حيث كانوا يهيأون الجثث، وكانت هناك الكلى، والحالب [إلى آخره] التي كان يُحاضر عنها اليوم، بيّن لنا الدكتور سكاربورو بناء على رغبتي ورغبة الأصدقاء بوضوح طبيعة أمراض الحصى من البداية حتى النهاية مجاوباً على كل سؤال يخطر في بالي. (27 فبراير 1662).

كان بيبيس يعمل على نقد كتاب، كان قد كتبه عضو زميل في الجمعية الملكية يقدم فيه معياراً علمياً صارماً لإثبات وجود السحرة. حيث كتب باهتمام عن أول لقاء له مع «المومياء»، وعن اللحم البشري المحفوظ المستخدم في المستحضرات الطبية.

ومن ثم افترقنا، كنت هناك حيث رأيت مومياء في مستودع أحد التجار، جذع كامل لجسد رجل أو امرأة، أسود وصلب. لم أر مثله من قبل، ومع ذلك، سررت كثيراً، على الرغم من بشاعة المنظر. أعطاني القليل منه ـ كما قدم لي عظمة من الذراع أيضاً. (12 مايو 1668).

إذاً كان بيبيس نفسه غير ملزم إلى حد ما بالجوانب السحرية للجسد البشري، فإنه هنا يقدم شهادة موثوقة بأنها أخذت على محمل الجد من قبل العديد من المتعلمين وفي أوساط الأثرياء التي انتقل إليها.

كافة الأفكار عن الجسد التي ناقشناها أعلاه تظهر هنا في إعادة إحياء جسد أي إنسان: الجسد العلمي المتطور، ولاهوتية الدفن والاشمئزاز من الجسد الميت، والجسد كمكان للمتعة الاجتماعية، والعرض والعار، وحتى الجسد السحري. أكثر ما يلفت النظر هو كيف أن بيبيس ينسج هذه الآراء المختلفة معاً بينما هو يعيش من دون أي رابط وجودي ظاهر، باستثناء نوبات عرضية من اللوم الذاتي أو البذخ أو الشك[1].

(1) بيبيس، صموئيل (1893). يوميات صموئيل بيبز. تحرير هـ ب. ويتلي. لندن: جورج بيل. مداخل 18 مارس 1663، 26 يناير 1664، 27 فبراير 1662، 12 مايو 1668، 24 نوفمبر 1666. (إشارة من الكاتب نفسه).

عملية التغيير: التحول عن طريق الإستمرارية

يصح حقاً أن نطلق على الانتقال من عوالم الجسد في العصور الوسطى إلى عوالم الجسد في العصر الحديث «التحول عن طريق الإستمرارية». على مدى عدة قرون، ظهر شيء مختلف بشكل بارز، ولكن حدث هذا من دون أي لحظة تمزق أو شَطْب[1]. واصلت كل مجموعة من الوسائط المتعددة في القرون الوسطى التطور تدريجياً حتى وصلت إلى شيء مختلف تماماً عن نقطة انطلاقها، حيث شهد الدين على إنفصال الذات في القرون الوسطى من خلال الإبعاد البطيء للجسد والروح، بينما شهدت الفلسفة تحول الروح إلى العقل، وانطلق الطب المتجذر في نظرية الأخلاط الأربعة لغالينوس والنماذج الدقيقة، مروراً بالجغرافيا، وانتهاءً بالجسد كآلة. ربما كان العنصر الجديد الوحيد هو مفهوم الإنضباط ـ ولكن هذا لم يكن مفصولاً تماماً عن مجالات عقائدية أخرى، ويمكن الكشف عن أمثلة سابقة.

كان الجسم مصنوعاً من خيوط تاريخية متعددة ضمن سياقها التاريخي ـ ولكنها لم تشكل تراكماً عشوائياً، ومن الواضح أنها كانت تُحاكي وتعزز بعضها البعض في بعض الحالات. كان الوعاظ الذين يصفون الجثة على أنها مجرد جيفة يمكن التخلص منها قد فهموا الأطباء الذين يحللون هياكلها كآلة فارغة روحياً، على الرغم من أن الأطباء قد رأوا الجسد جميلاً وليس بغيضاً. هل هذه هي روح العصر، هل هي عبارة عن مجموعة من ردود الفعل الفكرية العامة الفاعلة؟ في أوقات أخرى على أي حال، أنتجت التفاعلات بين طرق التفكير، والإحتياجات المختلفة الكامنة وراءها، أنماطاً تاريخية بديهية معاكسة تماماً. على سبيل المثال، يبدو أن علماء اللاهوت البروتستانت الذين ينددون بالجسد كجيفة لا طائل منها قد أثاروا الإنتباه إلى الجثة، ليس فقط من قبل عامة الناس بل حتى من اللاهوتيين الذين أدلوا بهذه التصريحات. وبالمثل، كلما كان يُنظر إلى الجسد على أنه مادة بحتة، كلما تطوّر نوع من الذات «الباطنية» الكامنة في مكان ما في داخله، مما ضاعف من حدّة التوتر بين الجسد كآلة مقابل الجسد كذات.

في الآونة الأخيرة، سأل المؤرخ الثقافي درور واهرمان، «هل التوقعات للإتساق المنطقي نفسه محددة ثقافياً أم تاريخياً؟[2] الجواب يجب أن يكون نعم. كان هناك اجماع كبير على نظرية الجسد الشمولية في فترة القرون الوسطى، وهي نظرة العقيدة المسيحية، ولم تكن

(1) قارن، ستراثيرن قبل 1992، 7. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) واهرمان 2008، 588. (إشارة من الكاتب نفسه).

بالضرورة هي العقيدة التي اتبعها معظم الناس في معظم الحالات، ولكن كان الهدف منها هو توفير إطار نظري عالمي يغلف ويكيّف المفاهيم الأخرى، كما كانت تمتلك قوة مؤسسية وروحية معقولة لتطبيق العقوبات على الأشخاص الذين ينتهكونها بشكل صارخ أو يسيرون عكس التيار. كانت فترة أوائل العصر الحديث معقدة بشكل مذهل، جزءٌ من هذا التعقيد مرده إلى الشكوك التي لَفت وجود نظرية شمولية أم لا. بدلاً من ذلك، كان يبدو وعلى مدى قرنين بين 1650 و1850، أن هناك نوعاً مقبولاً إلى حد كبير من التسوية التوفيقية، والتي تتماشى مع أفكار نيوتن: خلق اللّه العالم وكان المجال الروحي من ضمن سلطاته القضائية، وسار العالم المادي ضمن قواعده الموحدة من دون تدخل إلهي مباشر. سمح هذا بفهم الجسد كآلية، مثل ثورة كوبرنيكوس الكونية[1]، بينما كان الحكم على القضايا المتعلقة بالنفس والخبرة الذاتية الحياتية مشكلة شخص آخر. مثل كل الترتيبات، لم يكن الدفاع عنه من الناحية المنطقية أمراً ضرورياً، ولكن ليس هذا المهم ـ فقد كان ملائماً للعيش بشكل بارز. وطالما لم يسأل المرء السؤال الخاطئ، فإن البقع العمياء التي شُيدت بعناية تضمن (ناهيك عن عدد قليل من المثقفين المكروبين) نُدرة أن يسأل معظم الناس أشياء غير مناسبة مثل «أين تقع الروح فعلياً في الجسد المادي؟»، ما الذي يجعل «أنا» تشبه «لي»؟، «لماذا يتردد الناس في رمي قريبهم المتوفى في القمامة؟» أو «لماذا يجب على أجساد المشنوقين أن تتمتع بقوى سحرية مختلفة؟» كان هذا في الواقع، تفويضاً لأنماط عملية متعددة.

هذا التوازن في المنطق المجازي استمر لعدة قرون. لم يكن من دون توترات أو اختلافات أو حجج. في الواقع، هذه الإنشقاقات لم تكن لخلل فيه ولكنها كانت جزءاً أساسياً منه. ولكن في نهاية المطاف، ما يبدو أنه زعزع استقراره هو توازن الخبرة العملية. ومع نمو الرأسمالية الصناعية، خُلقت أجساد كانت خبرتها الساحقة في النشاط العملي تتمثل في أداء وظيفة ميكانيكية معيارية وتكرارية ومنسجمة مع أجزاء أخرى. تقاربَ هذا مع منطق مماثل في مجالات ميدانية أخرى: زيادة في المعرفة والنجاح في العلاجات الطبية المتاحة التي كانت تؤكد على نموذج الجسد كآلة، والمساحات المحددة، المقسمة والمنظمة داخل المنازل والأراضي، والأجساد المحكومة الخاضعة للرقابة المنتظمة داخل الأنظمة المؤسساتية مثل المدرسة

(1) ثورة كوبرنيكوس، مصطلح يشير إلى الثورة على النظرية المعروفة بنموذج مركز الأرض التي كانت تقوم على فكرة أن الأرض هي مركز المجرة، بزعم كوبرنيكوس أن الشمس مركز النظام الشمسي. كانت تلك النظرية نواة لثورة علمية في القرن السادس عشر الميلادي. (المترجم).

والمستشفى والسجن والجيش. وقد عززت مثل هذه التجارب بعضها البعض بشكل مهيمن، إما بشكل حدسي من خلال التعود أو بشكل صريح متذرعةً بنظريات التحسين والمنطق والتقدم.

هذه الخبرة المتراكمة رجحت كفة الميزان، ومنذ منتصف القرن التاسع عشر فصاعداً، كانت نظرية الجسد الشمولية تميل لكونه آلة بشكل كبير. تم إختزال الجسد من صورة مصغرة إلى بقايا ممارسات طبية مثل نزيف المرضى لإعادة توازن أخلاطهم، واستعارة سياسية من حين لآخر حول «رؤساء الدول». واستمرت الآراء الدينية بقوة، على الرغم من أن علاقتها بالمذهب المادي ظلت غامضة وغير مستقرة. إحدى الإشارات على نقطة التحول، في منتصف القرن التاسع عشر، إن لم تكن نقطة التحول نفسها، تمثلت بانتهاء تأليف السرديات الكبرى: داروين عن *أصل الأنواع*[1]، الذي نشر في 1859، و*رأس المال*[2] لكارل ماركس وفريدريك إنجلز، الذي نشر في عام 1867. ولم ير أياً منهما حاجة للإحتكام إلى الدين للحصول على الدعم، والواقع أن الحجج الداروينية اقترحت ضمناً نموذجاً مادياً محضاً لأصول التفرد الإنساني، بما في ذلك الفكري والعاطفي، وأنشأ ماركس وإنجلز على وجه التحديد نظرية مادية لأصول الوعي البشري، وبقيامهم بذلك، كانوا يطالبون بالمحافظة على المنطقة المحمية الخاصة التي أبقتها التسوية النيوتونية منذ فترة طويلة محرمة على تعديات العلوم التجريبية. لم يكن من المستغرب أن نيتشه كان قادراً على أن يعلن في عام 1882 أن اللّه قد مات، وأن الأخلاقية المسيحية قد فقدت بوصلتها. ومن ثم سيتبعه فرويد وعلم النفس، الذي أخضع الذات الباطنية إلى مصطلحات علمية غير دينية. لم يكن هذا هو المسار الذي بدأه ديكارت، نيوتن وآخرون، ومع ذلك هكذا جاءت النتيجة.

إنّ الفهم الميكانيكي للجسد لم يقض أبداً على آراء أخرى طبعاً ـ مع التأكيد على أن هذا من شأنه أن يضر بجحافل من الفيكتوريين الروحانيين حقاً، وفي نفس السياق، على الكثير من الروحانيين اليوم. وما زلنا نؤمن بأمور متناقضة حول الجسد في مواقف مختلفة (قارن، الفصول 1 و2 و8 و9). ولكن التحول في منتصف القرن التاسع عشر حقق شيئاً واحداً: بعد قرون من تعدد الأصوات العلنية، ظهرت مرة أخرى نظرية الجسد الشمولية، وهي إطار جمعي (على الرغم من وجود الأدلة التي تثبت العكس) ادعى إحتواء وشرح أصوات أخرى تطالب بالتحدث عن الجسد. هذه النظرية الشمولية لم تكن سوى جسد مادي وآلي.

---

(1) داروين 2008 [1859]. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) ماركس 1990 [1867]. (إشارة من الكاتب نفسه).

8

الجسد في عصر التكنولوجيا

اوليفر ج.ت. هاريس، ماريون
ماكدونالد وجون روب

مقدمة: الوطن حيث يكون القلب[1]

لقد قدمنا الفصول السابقة مع شروحات تُظهر الناس وهي تصنع أو تحول الأجساد. حتى عندما تبدو الصور التي رسمناها استثنائية بكونها صور غير يومية (كما هو الحال مع حالة الإعدام في تيبورن)، فإنها لا تزال تكشف عن شيء مهم عن الأجساد في تلك الفترة. عندما ننتقل إلى القرنين العشرين والحادي والعشرين، نكون قد انتقلنا إلى عالم المستشفى أو العيادة، مع كل ما يصاحب ذلك من تغييرات في مفاهيم الأجساد التي أوضحها فوكو

(1) على الرغم من أن هذا الفصل يغطي الإطار الزمني الأكثر محدودية لأي موضوع من أبحاثنا هنا، أقله على الصعيد الأدبي، فهو يصل مرة أخرى عبر تنوع طرق التفكير. بالنسبة لتحليل عام للأدب الذي يشير إلى ما سميناه سابقاً عالم الجسد الحديث، فإننا نوجه القارئ إلى الفصل الثاني (الذي يناقش عدة أمثلة). يركز هذا الفصل عن كثب على العلاقة بين الأجساد والتقنيات ولذلك تراه يركز على أدب مختلف قليلاً. بالإضافة إلى فهم فوكو (1973) لظهور مزاولة الطب، فإن المواضيع الرئيسية في علم الإنسان تتضمن تحليلاً جوهرياً أعدته ستراثيرن عن الروابط الانجليزية والتقنيات الطبية (قبل 1992؛ بعد 1992)، رواية فرانكلين (مثلاً، 2006؛2003)، ولوك (2000؛2003) ومول (2002). تتضمن المؤلفات المحررة الممتازة فرانكلين ولوك (2003) ولوك، ويونغ وكامبروسيو (2000). بشكل أعم، شكل عالم الثقافة المادية الحديثة مؤخرا مجالاً هاماً لدراسات علماء الإنسان (مثلاً، بوشلي 2002). ومن بين ما ورد ذكره في هذا الصدد هو ميللر (2010) وعمل محرّر مع انحراف نظري واضح جداً، ميللر (بعد 2005). التكنولوجيا (بفانبيرغر 1992) ودراسات العلوم والتكنولوجيا، التي تأثرت كثيراً بالنظرية الاجتماعية (مثلاً، القانون 2002)، هي هامة ـ كما يُعتبر عمل لاتور محورياً (القراءة ملخص وافٍ، انظر ماكدونالد 2012). أفضل مدخل إلى أفكار لاتور ربما لاتور نفسه (2005)، على الرغم من أننا نستشهد كثيراً بأعمال أخرى له (مثلاً، 1993؛1999). شيلنغ (2005) يوفر أيضاً تحليلاً معلوماتياً عن علاقات الجسد مع التكنولوجيا في العصر الحديث. (إشارة من الكاتب نفسه).

باقتدار[1]، نحن في عالم الآن تم فيه توحيد معايير الجسد، إيجابياً، من خلال الطب. يمكننا أن نتصور «جسد الإنسان» الذي قد يبدو، من الجوانب الهامة، متماثلاً في جميع أنحاء العالم. ويمكننا أن نتصور جسم الإنسان في المواضع الداخلية التي يمكن الكشف فيها عن المرض من خلال مجموعة من الإختبارات الخارجية، والفحص والتصوير. وقد يكون لهذا المرض، لحسن الحظ، علاج أو دواء.

لذلك سنلقي نظرة على حالتين مختصرتين لتوضيح هذا. ننتقل للحظة زمنية في العام 2013 في انكلترا. رجل يبلغ من العمر 35 عاماً كان قد تمّ تشخيص حالته بـ«قصور القلب» يحمل حقيبة على ظهره وهو في طريق العودة إلى البيت مع زوجته ـ زوجته تحمل المشتريات. تُصدر حقيبة الظهر، التي يظهر أنها متصلة بواسطة أنابيب وأسلاك، ضجيجاً خلفياً ثابتاً. حيث يوجد بداخلها قلب صناعي، يقوم هذا الجهاز مؤقتاً بوظيفة قلب الرجل الذي أصابه القصور. فهو يبقيه حياً، بشكل مؤقت، بانتظار عملية زرع القلب.

هذا القلب الصناعي يستفيد من الجسد كآلة. وهو عبارة عن جهاز «هندسة حيوية» دقيق، بحيث يبدو أن التقنيات الرقمية الجديدة، بالإضافة إلى المهارات الرياضية والإنشائية للمهندسين والمفاهيم الطبية حول «نظام» «القلب الوعائي» و«مضخته»، قد أثمرت عن إنصهار سعيد. في الحالة الثانية، يمكن العثور على عينة أكثر بؤساً للجسد كآلة في هذه الأثناء في مستشفى قريب، داخل غرفة العمليات ـ حيث يجري زرع القلب. قد تم شراء القلب المزمع زراعته من واهب متوفي ـ يتم فحص القلب، وتنظيفه، وكنموذج ناجح، يتم زرعه في المتلقي.

يأخذ الجسد كآلة شكلاً مختلفاً عندما نذهب بعد ذلك إلى إسبانيا، حيث القلوب الموهوبة متوفرة بكثرة، لمشاهدة تجربة لباحثة علمية أميركية مع قلب مُتبرع به، كانت قدراته «ضعيفة» جداً لاستخدامه في عملية الزرع. تقوم الباحثة بتذويب خلايا القلب الموجودة بتركيبة من المطهرات، وتدريجياً، لن يبقى منه سوى بنية شفافة جزئياً تسميها الباحثة «الهيكل المعماري» للقلب. ثم ندخل بالتأكيد إلى عالم بيولوجيا الخلية، حيث يتم إضافة الخلايا الجذعية إلى الهيكل، من خلال مزيج من «الخلايا زائد الهندسة زائد علم وظائف الأعضاء» كما قيل لنا، بحيث تتحول الخلايا الجذعية تدريجياً إلى شيء يشبه

(1) فوكو 1973. (إشارة من الكاتب نفسه).

القلب، ومن ثمّ تتم إعادة تغطية الهيكل، ومن ثم سوف تنبض خلايا القلب في طبق بتري[1]، على أمل أن تصبح الخلايا الجذعية المضافة إلى هذا الهيكل، قلباً نابضاً. لكن لا يزال هذا في طور التجربة، فلم يتم حتى الآن زرع مثل هذا القلب في الإنسان. ومع ذلك، يمكننا أن نرى أن هذا هو العالم المولود من علم وظائف الأعضاء التجريبية الحديثة أكثر من التشريح، والقلب المفترض ليس مجرد ثمرة التكنولوجيا التي جعلت الخلية مرئية ـ لكنه ثمرة الخلية التي تحولت إلى تكنولوجيا.

سلمنا جدلاً بكثير من الأشياء في هذه الأمثلة القصيرة: تكنولوجيا المعلومات، والهندسة الحيوية المتطورة، وأنظمة التفكير والخلايا والمناعة وغيرها من الكائنات الجزيئية وأكثر من ذلك. وقد تطورت جميع هذه الأجساد منذ الإطار الزمني للفصل السابق. هو الآن عالم الحداثة العلمية التي تمّ فيه تعريف الحداثة نفسها بالموضوعية العلمية ـ وبنفس الوقت تمّ انتقادها بقسوة ورفضها جزئياً بسبب ذلك. إن عالم «العلم» الذي حقق تقدماً واضحاً، مثل ذلك الذي رأيناه بالفعل، قد أدين أيضاً وكان المطلوب منه أن يهتم بالقضايا الاجتماعية. في العناوين الرئيسية للصحف الشعبية، قد يبدو وكأن الجسد البشري في أزمة هنا، تحت تهديد مجموعة من التقنيات الجديدة التي تتساءل عن حدود الإنسان والآلة والبشر والحيوان والثقافة والطبيعة (قارن، الفصل الأول). على صعيد القرارات البرلمانية الرصينة، والمحاكم، وبيانات الأخلاقيات الطبية، يبدو أن هناك قلق واضح إزاء هذه التقنيات: الدليل هو هذا الكم الهائل من القوانين المصاحبة للتجارب الطبية والبحوث العلمية. على الرغم من أن أولئك الذين يتصدرون هذه المجالات، ويتصدرون الحديث عن «أزمة الجسد» قد يشعرون بأن هذا نوع من الغُلُوّ، لأن إهتمامهم بتنظيم وإدارة التغيير يكشف عن وجود مشكلة. أما بالنسبة لأولئك الذين قد يستفيدون من عمليات الزرع ومنظم ضربات القلب التي تناولناها في أمثلتنا، فقد تكون الفوائد واضحة جداً، ولكن يبدو أن هذه المكاسب بالنسبة للآخرين مُحاطة بتهديدات محتملة. يبدو فعلياً ومن أكثر من منظور، أنها تماماً مثل حدود الجسد الآمنة السابقة التي طرحتها التكنولوجيا القوية الغازية، ومن الواضح أن الأمور التي اعتبرناها منفصلة بدأت تتحد أكثر من ذي قبل.

---

(1) طبق بتري أو علبة بتري، وعاء مسطح دائري الشكل وشفاف مع غطاء، يصنع من الزجاج أو من اللدائن، ويستعمل من قبل علماء الأحياء لزراعة الخلايا، ويستعمله علماء الكيمياء لحفظ بعض المركبات ووزنها. يأتي أصل التسمية من عالم البكتيريا الألماني يوليوس ريتشارد بتري (المترجم).

التكنولوجيا والمجتمع

عند أعتاب هذا الفصل، نكون قد تجاوزنا بناء الحدود الوطنية، والملكية وما بعد الوطنية الجديدة في أوروبا، وبناء التخصصات داخل الجامعات، ونكون دخلنا عالماً على دراية بالطبيعة والثقافة، والمجتمع والاقتصاد، وعلى دراية بكل من تأريخ الماضي والمستقبل المعاصر، طبعاً سندخله برفقة عدد لا يحصى من المتخصصين. شهد القرن العشرين أيضاً حربين عالميتين ثم الحرب الباردة. واكتسب «العلماء»، من المشاهير الآن، مركزاً مرموقاً في الفيزياء والعلوم العسكرية على وجه الخصوص. لم يكن هذا الملف العام إشكالياً، فقد أصبحت الستينيات محوراً تاريخياً هاماً، حيث أثبت «جيل» جديد واعٍ وجوده وتمايزه عن الأهل في خضم التحولات الديموغرافية، وازداد أعداد طلاب العلم، وأُعيد اكتشاف فئة «الشباب»، وأصبحت الثوابت القديمة مثل التقدم، والمنطق، والواقعية ومشروع الحداثة برمته مدار بحث وجدل، كما أنه الزمن الذي أعيد فيه النظر في منظومة التنوع الثقافي، وهو زمن مسيرات الحقوق المدنية في الولايات المتحدة، وزمن إنهاء الإستعمار والثقافات المضادة[1]، كما أنه زمن الإحتكام إلى عالم البدائل ـ النزعة الإقليمية والخاصيّة والنسبية، والزمن الذي بدأت فيه النزعات القومية والهويات الجديدة والعرقية والوطنية، بترك بصمتها على الخريطة في أوروبا وخارجها[2].

تحول بعض هذا الإنشقاق في الستينيات إلى غضب ضد العلوم والتكنولوجيا التي بدت بشكل واضح شاذة عن طبيعة «المجتمع» وشكلت تهديداً له ـ كما كان لها نفس التأثير على الحربين العالميتين. حتى التسعينيات، ظلّ التركيز بشكل كبير على التطور في العلوم الفيزيائية ـ بدا الأمر وكأن الأسلحة النووية مستعدة لتدمير المجتمع في أي لحظة، ومع التطورات الجديدة في علم الوراثة تحديداً، انصب التركيز على العلوم البيولوجية، والتحول إلى عصر التكنولوجيا الحيوية، وعصر الأجساد الجديدة ـ فتبع ذلك غضب آخر جديد[3]. حيث هددت أسلحة الدمار الشامل المجتمعات البشرية، وصارت التكنولوجيا الحيوية على وشك إفراز ما سيصدم البشرية: إعادة صياغة مفهوم جسد الإنسان وأن تكون إنساناً تماماً.

(1) الثقافة المضادة، هو توصيف يطلق على كل حركة ثقافية معارضة للقيم الثقافية والجمالية والأخلاقية السائدة في مجتمع ما. (المترجم).

(2) ماكدونالد 2012؛ 1989. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) برودوين 2000؛ ماكدونالد 2012. (إشارة من الكاتب نفسه).

بُنيت هذه المخاوف على الطريقة التي يبدو فيها أن التكنولوجيا كانت تهدد بتمزيق قواعد اللعبة، ويبدو أن الأجساد التي تجعلنا بشراً الآن على وشك أن تكون مثقوبة، وممزقة، ومجزأة، وممسوحة ضوئياً، ومتحولة إلى مادة وهو ما لم يحدث من قبل. من المفترض أن يكون علم الأحياء مجالاً طبيعياً، وهو ما كان يعني للكثيرين أيضاً أمراً ثابتاً وفطرياً، حيث من المفترض أن تكمن مفاهيم مثل من هم أقاربك، مع من يجب أن تعيش، ممن ترث الممتلكات ومن يجوز لك الإنجاب منها، في «القوانين» الطبيعية تماماً. وقد جاء التطور الدارويني، الذي كان في الأصل مقولب على العلاقات بين الأقارب، لتوفير النموذج الذي استندت إليه تفاهمات الطبيعة[1]. أيدت أفكار التنوع الجيني المحظورات الثقافية على سفاح المحارم، على سبيل المثال. ولكن تبدو الإفتراضات الأساسية هنا متنازع عليها الآن. لنأخذ مثالاً واحداً تطرقنا إليه في الفصل الأول: أدخل التلقيح الإصطناعي[2] مفهوم الحمل البديل[3]، أي منح الطفل أماً بيولوجية وأما بديلة على حد سواء. من هي الأم الحقيقية قانونياً أو أخلاقياً؟ ولكن هذه المسألة تكشف عن الكثير من المخاوف القديمة: شكّلت تقنيات الإنجاب مثل تحسين النسل أو الخلق الميكانيكي للبشر جزءاً من الرؤية الطوباوية والمختلة قبل أن تصبح هذه التقنيات متاحة عملياً بفترة طويلة. حتى في الخمسينات[4]، أثار التلقيح الإصطناعي قضايا مثل الأبوة والزنا والميراث.

ومن الواضح أن هناك بعض المخاوف خاصة بالتكنولوجيا الطبية والتكنولوجيا *الحيوية*، وسنعود إليها فيما بعد. ومع ذلك، فإن بعض المخاوف يتم التأكيد عليها والمبالغة فيها بسبب المخاوف العامة بشأن التكنولوجيا، ولهذه تاريخ كبير يعود إلى الفترة التي غطاها الفصل الأخير ـ ومن الأمثلة على ذلك الدمار الشهير للأنوال الآلية من قبل اللاضيين في أوائل القرن التاسع عشر. في نفس الفترة تقريباً، وكما رأينا في الفصل السابع، بدأت المخاوف بشأن

(1) ستراثيرن قبل 1992. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) في التلقيح الصناعي (أطفال الأنابيب)، الذي ينطوي على نسبة تصل إلى 5% من الولادات في بعض البلدان (فرانكلين 2006، 177). (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) (surrogacy): تأجير الرحم أو الحمل البديل، وهو عبارة عن حل طبي يتم اللجوء إليه لمساعدة النساء غير القادرات على الحمل والإنجاب بسبب مشاكل صحية. حيث تتم عملية الإخصاب خارج الجسم بتلقيح بويضة المرأة بالسائل المنوي لزوجها في المختبر قبل أن تتم زراعة واحدة أو أكثر من تلك البويضات المخصبة في رحم امرأة متطوعة لتنمو وتستكمل فترة الحمل. وفي هذه الحالة يطلق على المرأة صاحبة الرحم اسم الأم البديلة بينما تكون صاحبة البويضة هي الأم البيولوجية. (المترجم).

(4) ستراثيرن قبل 1992. (إشارة من الكاتب نفسه).

التكنولوجيا يعبر عنها من خلال كتّاب مثل ماري شيلي في *فرانكنشتاين*. كما تناقضت وجهات النظر الرومانسية بشكل متزايد مع «الطواحين الشيطانية المظلمة» في إنجلترا الصناعية مع الريف الأخضر، وأصبحت السيطرة والهيمنة على الطبيعة مصدر قلق متزايد. وكما ذكرنا في الفصل الأخير، أصبحت التكنولوجيا تتزايد باطراد كقوة خارجية في هذه الفترة وتؤثر على «المجتمع»، وهي نقطة هامة سنعود إليها.

التكنولوجيا والجسد: الحدود (وكأنها) تتلاشى

بعض التقنيات التي يبدو أنها كانت تهدد «المجتمع» فعلت ذلك جزئياً من خلال تهديد «الجسد» أيضاً في الآونة الأخيرة. في الفصل الأخير، رأينا كيف أن نموذج واحد مهيمن على تصور الجسد ـ كصورة مصغرة عن الكون ـ قد تم إستبداله، على الرغم من أنه لم يُستبدل كلياً ـ بآخر: وهو الجسد كآلة[1]. كما شهدنا نمو الروابط بين الفرد والجسد، والجسد كذات. بيد أن التركيز المتزايد على الفرد في القرن العشرين شهد زيادة كبيرة هامة في هذا النمط الأخير، ويستند هذا المفهوم إلى قراءة علمانية لكثير من الأفكار القديمة عن الروح الفريدة في تشكيل الجسد كمستقر لشخصانية لا تتجزأ ولا تضاهى. ينبع معظم القلق من التكنولوجيا من التوترات القائمة بين الجسد كآلة متماثلة ومترادفة وبين الجسد بصفته حالة فريدة وخاصة، وبين الجسد «كطبيعة» والجسد «كثقافة».

حتى العقود الأخيرة، العلاقة بين الأجساد والأشياء تبدو واضحة، والحدود بين الاثنين محددة بدقة من قبل البشرة. على الرغم من أن النظارات تحسن الرؤية، فإنها تستقر على أنف واحد، وأحياناً تسقط في لحظات غير مناسبة. وعلى الرغم من أن الأطراف الإصطناعية مثل الأرجل الخشبية تحمل الوزن وتساعد الناس على التحرك، لكن يبدو أن الجسد نفسه لم يتغير، وكان من الواضح أين انتهى الجسد الطبيعي وأين بدأ كآلة. ولكن الحلول لهذه المشاكل تصبح أكثر فعالية وأكثر تكاملاً داخل الجسد من أي وقت مضى. عندما تفشل الكلى، وآلات غسيل الكلى التي تحافظ على التوازن الصحيح بين الماء والمعادن في الدم تصبح، للبعض، محمولة ومتكاملة. فمثلاً منظّم ضربات القلب المزروع صناعياً يمكن أن يحافظ على إنتظام نبضات القلب. وقد حلّت أجهزة السمع محل القرنيات السمعية السابقة، وبالمقابل يمكن استبدالها عن طريق زرع قوقعة الأذن، والتي أصبحت شائعة بالفعل. كما أن العدسات

(1) فوكو 1978. (إشارة من الكاتب نفسه).

اللاصقة صححت مستوى النظر نفسه، وجراحة العيون بالليزر وزرع القرنية يمكن أن يحسنا البصر بشكل دائم - يتم استعادة الرؤية جزئياً لبعض المكفوفين من خلال نقل لقطات الفيديو لاسلكياً إلى شبكية العين. واستمراراً لهذا الإتجاه، ترتبط الأطراف الصناعية الجديدة التجريبية بالنهايات العصبية للسماح للدماغ بالتحكم فيها بشكل مباشر بنفس الطريقة التي تتحكم فيها بأطراف اللحم والدم (الشكل 99). هذه الأجهزة، في الوقت الحاضر، مصممة لتعويض الفشل في الجسم العضوي، ولكنها خطوة قصيرة لتصور عالم تسمح فيه عمليات الزرع الميكانيكية للناس بتجاوز قدرات الجسد الأصلية. ليس مستغرباً من وسائل الإعلام الرائجة مثل طبعة يناير 2010 من *ناشيونال جيوغرافيك* أن تطلق عنوان «دمج الإنسان والآلة» و«عصر الأعضاء الآلية»[1] المستقبلي.



الشكل 99: أعضاء اصطناعية للجيل المقبل (الحقوق محفوظة لجامعة جونز هوبكنز، مختبر الفيزياء التطبيقية. صورة بتصريح من موقع تصاميم فاندورن الالكتروني).

وفي سياقات أخرى، تخلق هذه الآلات مناطق جديدة يمكن أن توجد فيها الأجساد. شهد أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين أفكاراً جديدة حول التشخيص الطبي لأسباب الوفاة[2]. وشكّلت آلات دعم الحياة جزءاً كبير جداً من هذه القصة، حيث تسمح هذه الآلات للجسد بالدخول في منطقة صعبة للغاية ومثيرة للقلق بين الحياة والموت،

(1) قارن، نابيت 2005، 15. [إشارة من الكاتب نفسه].

(2) لوك 2002؛ لوك 2003؛ ماكدونالد 2011. [إشارة من الكاتب نفسه].

وبين الشخص والهدف، كما أنها أثارت مسألة «الموت الدماغي»[1]. هذا يصور التمييز المثير للقلق بين الجسد والعقل تماماً، أي اللحظة التي يمكن للجسد فيها (بالتزامن مع الآلات) أن يعيش عندما يموت العقل. كانت الوفيات الدماغية مصدراً هاماً من مصادر زرع الأعضاء، وأصبحت عمليات الزرع هذه جزءاً راسخاً من الطب الحديث الآن، فمجموعة من عمليات الزراعة المحتملة تزداد باستمرار من الكلى إلى القلوب، وإلى الوجوه. وعلى الرغم من قبولها إلى حد كبير بمعنى من المعاني ـ فإن مناقشات قليلة تجري في أوروبا أو أمريكا الشمالية حول ما إذا كان ينبغي حظر عمليات الزرع أو السيطرة عليها بإحكام على غرار الإستنساخ أو الهندسة الوراثية ـ ولا تزال المناقشات جارية[2]. توفر زراعة الأعضاء إمكانية التجزؤ في حالة الموت، وبالتالي هذا انتهاك للجسد الفردي المحدود، وهو أمر يعترض عليه بعض الناس[3]. أما بالنسبة لآخرين، فإن هذا التحول المحتمل هو تحول ينبغي تبنيه، لأنه يمثل فرصة «للعيش» في جسد آخر. وقد أفاد المستفيدون بأن نقل المواد العضوية يمكن أن ينقل أيضاً جوانب شخصانية، بالإضافة إلى شعور الواهب بأنه مستمر في العيش عبر المضيف الجديد.[4]

يبدو أن الهندسة الوراثية وعدت بتحولات أكثر دراماتيكية، كما أنها مصدر آمال ومخاوف كثيرة حول مستقبل «جسد الإنسان»[5]. الهندسة الوراثية تعمل مباشرة على الحمض النووي (الدنا) للكائن الحي، وتقوم بإزالة الأجزاء التي يُنظر إليها على أنها مهددة واستبدالها مع تسلسل آخر من الرموز البرمجية التي تهدف إلى إنتاج البروتينات البديلة، وبالتالي الآثار البديلة. وقد تمكن العلماء من الجمع بين مختلف خيوط الحمض النووي منذ عام [6]1973. وحتى الآن، ركزت الهندسة الوراثية إلى حد كبير على غير البشر، ولا سيما المحاصيل الزراعية، مع ذلك، من المحتمل أنها تحمل الحل لمنع ظهور عدد من الأمراض المتأثرة وراثياً مثل التليف الكيسي. إن فهم العلاج الجيني مرتبط بكيفية قراءة «الحمض النووي»، وغالباً ما

---

(1) لوك 2000؛ 2003. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) ومع ذلك، يتنوع تشخيص أسباب الوفاة والقبول بنتائجه. تمّ الاقرار بالوفيات الدماغية قانونياً فقط في عام 1997 في اليابان، وكانت مشكلة عويصة للعائلات والأطباء كذلك. ونتيجة لذلك، تمّ إسترداد عدد قليل جداً من أعضاء الوفيات (الجثث) من أجل عمليات الزراعة (لوك 2000، 235). (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) شارب 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) رابينو 1996، 149؛ شارب 2000، 305. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) ستراثيرن 2005، 15. (إشارة من الكاتب نفسه).

(6) ستراثيرن 2005، 25. (إشارة من الكاتب نفسه).

يتم تصوره على أنه الجوهر الداخلي للهوية البشرية. تعتقد عالمة الإنسان راينا راب[1] أنه ومع تزايد فهمنا لكيفية ترميز الأمراض في الحمض النووي، يبدو مصيرنا مبرمج بيولوجياً بشكل مطرد[2]، عن طريق العمل مع الآباء والأمهات والأطفال الذين يعانون من حالة وراثية نادرة تسمى خلل الوظائف المستقلة[3]، والتي تؤثر بشكل شبه حصري على اليهود الأشكناز، وتمكنت راب من تتبع الطريقة التي ركز فيها الآباء أكثر من أي وقت مضى على إمكانية وجود حل وراثي للمشكلة[4]، ومع ذلك، وكما أشارت، فإنه إلى الآن «لم تنتج المعرفة الجينية سوى القليل على مدار الحياة، في حين أن النظرة السريرية التقليدية قد أنتجت الكثير»[5]. النقطة هنا هي، أنه وعلى النقيض من الواقع الفعلي للهندسة الوراثية، فإن فهمنا الشائع عن الحمض النووي يعني أن البحوث الجينية قد تخلق مخاوف من ظهور أطفال بلا أهل، وإنسان خارق، ومخلوقات هجينة، كما تخلق أيضاً الأمل في انتصارات إعجازية على المرض. ويبدو أن كل هذا ينبع من الكون الجزيئي الذي يغفل عن المخاوف الأخيرة لعلم التَّخَلُّق المتوالي[6]، ولكن كلاهما يثير معضلات «أخلاقية» غالباً ما يُنظر إليها على أنها اجتماعية وسطحية بالنسة للعلوم. كيف يمكن تحديد هذه التغييرات اجتماعياً؟ من الذي يمكن أن يحصل على هذه

(1) راب 2003، 10. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) في الواقع، إن هذه الدراسات الجديدة عقدت الصورة أكثر. الحمض النووي (الدنا) ليس مجرد رمز ثابت ولكنه شيء متحول ـ هو نظام الرسائل بإتجاهين (فرانكلين 2003، 75؛ 2006، 160). لطالما تفاجأ علماء الوراثة لمدة طويلة من طريقة استيعاب العامة لحقيقة عملهم (ستراثيرن 2005، 167)، لكنه بات من الواضح بشكل متزايد بأن هناك نوع واحد محدد للحمض النووي والهندسة الوراثية (نوع يتوافق مع الأفكار المقبولة في الإنتخاب الطبيعي والفن المعماري وضمن الإنقسامات الشائعة مثل الطبيعة والثقافة) وقد تمّ تسليط الضوء عليه على نطاق واسع. الحمض النووي للمتقدرات (الميتوكوندريا)، على سبيل المثال، يلعب دوراً غاية بالأهمية في عملية الإنجاب، وكان له دور أقل فاعلية في المخيلة الجمعية (باريسي 2007، 38). (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) خلل الوظائف المستقلة. الجهاز العصبي المستقل أو الذاتي هو جزء من الجهاز العصبي. وهو يسيطر على الأفعال اللاإرادية، مثل خفقان القلب وانبساط الأوعية الدموية أو انقباضها. وعند وجود خلل في هذا الجهاز يمكن أن تظهر مشاكل خطيرة. (المترجم).

(4) راب 2003، 136 ـ 144. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) راب 2003، 142 ـ 143. (إشارة من الكاتب نفسه).

(6) علم التخلق أو علم التخلق المتعاقب أو علم التخلق المتوالي، هذا العلم يسعى لوصف التعديلات الديناميكيّة في القدرة الكامنة لخليّة ما على النّسخ وهذه التعديلات قد تنتقل أو لا تنتقل بالوراثة، يشير المصطلح أيضًا إلى التغيّرات الوظيفيّة التي تحدث للمجموع الجينيّ(Genome) والتي لا تتضمّن تغييراً في سلسلة النيوكليوتيدات. (المترجم).

المزايا؟ ما هي أنواع عدم المساواة التي تنشأ؟ ومن ناحية أخرى، إذا تم تعريف العلاقات بين الآباء والأطفال عن طريق تمرير الحمض النووي، ماذا سيحدث عندما تأتي أجزاء من هذا الحمض النووي من كائنات أخرى كالحيوانات، أو من المختبر، أو عندما يتم زرع المزيد من المبايض، أو عندما تكون أطراف الجسد قد نمت من خلال هندسة الأنسجة؟[1]

وترتبط المخاوف الأخرى بإمكانيات الإستنساخ. ينطوي الإستنساخ الإنجابي على إنتاج كائنات متماثلة وراثياً، وهو أساس التكاثر الجنسي. والإستنساخ الإنجابي من الثدييات، مثل الغنمة الشهيرة دوللي، ينطوي على إدخال نواة الخلية البالغة في خلية بويضة مع عدم وجود نواة[2]. هذا يمكنك بعد ذلك، كما أظهرت دوللي، أن تنمو لتصبح كائناً آخراً منفصلًا. ولا يزال استنساخ الإنسان مجالاً محرماً على المستوى الشعبي والعلمي. بعض المخاوف الأخلاقية تنشأ من حقيقة أن استنساخ حيوان كامل غالباً ما يؤدي إلى الفشل البيولوجي والوفاة المبكرة. ومع ذلك، حتى لو كان بالإمكان اختراع إجراء بسيط ومضمون، فإن الإستنساخ لا يزال يثير العديد من القضايا الأخلاقية ليس فقط للجماعات الدينية، بل أيضاً في أوساط أكثر الأفكار علمانية. وقد عارضت الكنيسة الكاثوليكية هذه العملية بسبب الطريقة التي تنطوي عليها، فمن وجهة نظرها، هي تسعى لتدمير الحياة. وعلى نطاق أوسع، عارض البابا بنديكتوس السادس عشر استخدام الأجنة في أي شكل من أشكال البحث بسبب الطريقة التي تُعامل بها هذه الأجنة على أنها شيء وليست كائن. وهذا الفرق هام وسنعود إليه.

إن الإنتاج الشامل لكتلة من الناس عبر استنساخ الأوعية الدموية لتناسب الأدوار الاجتماعية سلفاً يشكل الفكرة المهيمنة في رواية هيكسلي الشهيرة *العالم الجديد الشجاع* ـ كما يوحي العنوان، هذا قبل أن يصبح الإستنساخ ممكناً بوقت طويل، حيث هدد فكرة الهوية الفردية. من ناحية أخرى، يثير الإستنساخ مسألة دور «الطبيعة» مرة أخرى. ما هو وضع شخص نمت أجزاءه مخبرياً؟ ماذا عن الأجنة المخزنة في أعداد كبيرة من خلال التخصيب مخبرياً والمتاحة كمصدر للخلايا الجذعية؟[3] هل يمكن اعتبارهم بشر بأي معنى من المعاني؟ هل هم أنفسهم، كحاملي الحمض النووي البشري، لديهم حقوق؟ وعلاوة على ذلك، إذا كانت أجزاء من شخص ما تمّ زرعها من خلاياه الخاصة، وإذا ما تمّ استنساخ البشر بدلاً من أن يولدوا، فماذا يعني ذلك

(1) براون 1999؛ هوغل 2003؛ ستراثيرن بعد 1992؛ 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) المعروف باسم نقل الخلايا النووية الجسدية (فرانكلين 2006، 169). (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) فرانكلين 2006، 174. (إشارة من الكاتب نفسه).

بالنسبة للعلاقات الإنسانية؟ هل علينا أن نبحث، كما أجاب الباحث الذي قابله هوغل، في «تحرير البشر من القيود المفروضة على الجسد»؟[1] أصبحت الطبيعة على نحو متزايد، كما تشير ستراثيرن[2]، قضية للتصميم - شيء قد يجد بعض الناس فيه تهديداً محتملًا.

تظهر المخاوف والقلق بشأن الطرق التي تزعزع بها التقنيات، التي سلّمنا بها، العالم وتتمثل في الجهود التي يبذلها الناس لتنظيم وتشكيل هذه التقنيات (وآثارها). إنّ مجال أخلاقيات البيولوجيا هو مجال نشأ في محاولة لضمان ظهور أشكال جديدة من التكنولوجيا المناسبة فقط، وأن تكون حدود الإنسان مُراقبة بشكل صحيح. حيث تقوم لجان الأخلاقيات والخبراء ولجان السياسيين ووسائل الإعلام على نطاق أوسع برصد هذه القضايا والتعامل معها. وقد شددت فضائح مثل فضيحة مستشفى ألدرهي في المملكة المتحدة، التي أخذت فيها أجزاء من أجساد الأطفال المتوفين كعينات مخبرية دون معرفة أو موافقة الوالدين، على أهمية القانون في رسم معالم الفرد بوضوح، والتمييز بين الشخص والغاية[3]. إن المخاوف بشأن التكنولوجيا الحيوية تميل إلى اشتمال المخاوف بشأن الضرر المؤكد أو حول التعدي على الطبيعة، أو أن تتولد عن الطريقة التي يتم فيها تعريض فكرة «الفرد» والعلاقات للإضطراب، أو الإرتباك المحتمل بين الأشخاص والغايات. علينا أن نعمل بجد في أوروبا للحفاظ على الفرد والأشياء والأجساد والسلع، والهدايا والسوق متميزة ومستقلة عن هذه القضايا[4]. يمكنك التبرع بأعضاء من جسدك ولكن لا يمكنك بيعها.

هذا التنظيم للعلاقة بين الجسد والتكنولوجيا يتجاوز بشكل كبير المجال الطبي. الرياضيون المحترفون على سبيل المثال يتبعون أنظمة صارمة تعمل على مراقبة ما يمكن أن يفعلونه بأجسادهم، أي يمكنهم استخدام معدات التدريب المتخصصة، ولكن لا يسمح لهم بتناول عقاقير لتعزيز الأداء، الكافيين مقبول ولكن ليس حبوب الحمية، والأطعمة عالية الطاقة مقبولة ولكن ليس المنشطات. وعلاوة على ذلك، هناك لائحة يومية أخرى تحدد كيفية تفاعل الأشياء والأجساد، وأوضح الأمثلة هو ذلك الذي يتعلق باستخدام الهاتف المحمول - رائع في حالات معينة (في المنزل، وفي الأماكن العامة) ولكن ليس في حالات أخرى (الامتحانات والعربات

(1) هوغل 2003، 81. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) ستراثيرن قبل 1992، 47. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) باري 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).
(4) ماكدونالد 2012؛ بوتيج وموندي 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

الهادئة في القطارات وقاعات المحاضرات)[1]. إنها ليست فقط تناقضات التكنولوجيا المتطورة التي تنظم علاقات تكنولوجيا الجسد.

بطريقة أو بأخرى، تكنولوجيا الجسد تجعل البشر يشعرون وكأنهم جزء من صفقة فاوست[2]. كل ابتكار فردي هو عرض لا يمكننا رفضه ـ هذا مفهوم من حيث منطق الأشياء. مثل التطعيمات وجراحة العيون التصحيحية واستبدال الورك وزرع الأعضاء وأدوية الأمراض العقلية والتقنيات الإنجابية للعقم اجتماعياً أو بيولوجياً ـ والقائمة تطول. إذا كنا نستطيع أن نجعل حياتنا اليومية أكثر صحة، وأكثر راحة، وأكثر إنتاجية، لماذا لا نفعل ذلك؟ هل ينبغي أن نرفض عن طيب خاطر أن نتعالج من المرض، وندين الناس على المعاناة والموت، ونسمح لأشخاص مثل مريض القلب الذي في قصتنا أن يموت؟ ومع ذلك، فإن هذا المنطق نفسه يقود تطوراً محموماً للتقنيات الجديدة، وكثير منها يعزز التغيرات في الجسد، أو في كيفية فهمنا له، بعيداً عن مركز راحتنا، كما قد يعزز تجزئته وطمس شخصيته الفردية، ومحو الحدود بين البشر والحيوانات والآلات، جاعلاً من الأجساد والأطراف هدفاً للتعاملات التجارية[3].

وهكذا كأننا في منحدر زلق، أو قطار ينطلق بسرعة. وبقبول آمال ومواقف ملموسة وقائمة، يمكن أن يكون لكل منها ما يبرره تماماً على أساس وقائعها، فإننا نتخلى عن شيء أكبر بكثير ـ فكرة الجسد «الطبيعي». ضمن الإنقسامات القائمة، يأخذ الجسد جانب «الطبيعة»، ضد «الثقافة» كما رأينا في الفصل الثاني. ولأن قاعدة بنائه هي جيناتنا، فهذا ما يجعلنا بشراً، وهذا ما يجعلنا نشعر بما طورناه، أو ما خلقنا لنكونه. ولكن التحولات العضوية الجديدة تقدم إعادة صياغة للطبيعة، أو على الأقل مساعدتها في أهدافها الصحيحة ـ هل يبقى الجسد «طبيعياً» إذا ما تدخلنا لتحقيق ذلك؟[4] وكما رأينا، فإن بعض المخاوف بشأن التكنولوجيا لا تتعلق بالكثير من التكنولوجيا في حد ذاتها ولكن حول ما تفعله التكنولوجيا للجسد «الطبيعي». وبعيداً عن الأمثلة التي تم استعراضها بالفعل، يظهر ذلك بوضوح بمقارنة السيارات والإستنساخ[5]. الإستنساخ هو تكنولوجيا نظرية إلى حد كبير دون مخاطر فورية

(1) في آخر حالتين، على الأقل يعتبر هذا نموذجياً. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) فاوست، في الأسطورة، يُبرم صفقة مع الشيطان يسلم إليه روحه مقابل الحصول على المعرفة والملذات الدنيوية. (المترجم).

(3) ستراثيرن 1996. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) ستراثيرن بعد 1992، 58. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) قارن، ستراثيرن 2005، 18. (إشارة من الكاتب نفسه).

(لم يسبق أن قتل أحد نتيجة الإستنساخ) والتي قد تعود بفوائد طبية كبيرة، لكنها تكنولوجيا مثيرة للمخاوف والإحتجاجات. من حيث الخطر الحقيقي، السيارات هي إلى حد بعيد أكثر تهديداً، فهي تقتل العديد من الناس سنوياً نتيجة الحوادث، وتضر بالكثير من الآخرين من خلال التلوث، ولها عواقب بيئية شديدة، والحاجة إلى النفط لتزويد السيارات بالوقود تتشابك في علاقات معقدة، وغالباً ما تكون محفوفة بالمخاطر السياسية، ولكن السيارة لا تهدد بإعادة تشكيل جسدنا «الطبيعي» بشكل جائر، ونحن نقبل السيارات بسعادة كقوة تعزيز لقدراتنا الجسدية على التنقل من مكان إلى آخر.

التكنولوجيا والمجتمع وإعادة صياغة الجسد

في كافة محطات هذا الكتاب، كنا قد انتقدنا أنواع الإفتراضات التي تطرح معارضة (على سبيل المثال) الطبيعة والثقافة. إذا كانت الآمال والمخاوف التي نشعر بها حول التكنولوجيا الحديثة تنبع من قبولنا لهذه الإنقسامات، فكيف يمكننا أن نفهم علاقتنا بالتكنولوجيا بشكل مختلف؟ والإفتراض الأساسي في قلب هذه المخاوف هو أن التكنولوجيا والمجتمع منفصلان عن بعضهما البعض[1]. ومن النتائج الطبيعية المباشرة الأخرى أن هذه التكنولوجيا «قائمة بحد ذاتها»، وهي القوة الدافعة وراء اعتمادها[2]. يُنظر إلى التكنولوجيا على أنها «أمر واقع»- تفعل الأشياء لنا. تجزئ أجسادنا أو تجبرنا على إعادة تشكيلها بطرق جديدة. التغيير ليس شيئاً يمكننا أن نختار أن نعيش مع أو بدونه، هو بالأحرى شيء أُجبرنا عليه.

إنّ الإفتراض بأن التكنولوجيا قوة خارجية تدفع التغيير هو جزء مما انتقده بفافنبرغ باعتباره «الرؤية القياسية للتكنولوجيا»[3]. في هذا الرأي، تكون التكنولوجيا في المقام الأول وسيلة وظيفية للسيطرة على واستغلال العالم من حولنا. تشكّل الطبيعة تحديات للبشر كنا قد تخطيناها من خلال استراتيجيات مادية أكثر تفصيلاً. ولكن في السنوات الأخيرة، أدى هذا التطور المتزايد إلى تغييرات كبيرة في معرض تحولنا من استخدام الأدوات إلى استخدام الآلات.

الآن نحن نعيش في عالم مادي. كانت نتيجة انفجار المعرفة التكنولوجية توسعاً هائلاً

(1) إنغولد 2000، 313. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) ستراثيرن 2005، 82. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) بفانبيرغ 1992، 493. (إشارة من الكاتب نفسه).

في متناول الإنسان، ولكن مع عواقب اجتماعية وبيئية وثقافية وخيمة لا يمكن تجنبها: نحن نعيش في بيئة ملفقة، تديرها الآلات. حيث كانت التكنولوجيا أكثر أصالة عندما كنا نستخدم الأدوات، لأننا سيطرنا عليها. بينما ***الآلات، على النقيض، هي التي تسيطر علينا***[1].

هذا الرأي، الذي خطه بفافنبرغر في هذا الإقتباس، يشكل المنظور المعياري لكثير من الناس حول التكنولوجيا وفي جميع المجالات تقريباً. وعلى النقيض من ذلك، فإنه لا يقتصر على القلق حول أين يمكن لهذه الآلات المهيمنة، التي تحتاج إلى الكثير من الوقود والمساحة والوقت، أن تأخذنا، لكنه تحول إلى رهاب تكنولوجي واضح، وخوف من خصائصها وقدراتها[2]. هذا يمكن أن نراه في كتابات إلول، وومفورد وغيرهم ممن «فسر تاريخ التكنولوجيا على أنه تعتيم تصاعدي أو تشويه للطبيعة البشرية»[3]. وفي الآونة الأخيرة، أعلن بوستمان أنّ «النمو غير المنضبط للتكنولوجيا يدمر المصادر الحيوية لإنسانيتنا»[4]. بالنسبة إلى بوستمان[5]، فإنّ العالم الذي نعيش فيه حالياً هو «تيكنوبولي»[6] حيث تحدد فيه التكنولوجيا حياتنا وليس البشر. كتّاب من أمثال بوستمان يتلمسون مخاطر الحتمية التكنولوجية بشكل أوسع، مع غياب الفضائل «البشرية الصادقة» ـ مهما كانت.

كلّ من النظرة القياسية للتكنولوجيا ورهاب التكنولوجيا ـ تكنوفوبيا ـ التي يمكن أن تُستمد منها، كانا جزءاً من الفكر الأوروبي فقط منذ عصر النهضة[7]، وقد طورتا جنباً إلى جنب الثنائيات التي تعرضنا لها بالتفصيل في الفصل السابع. في الواقع، إنّ مصطلح *التكنولوجيا* نفسه تطور استخدامه الحديث فقط في 1706 [8]. واستناداً إلى العمل العلمي لشابين وشافر[9]، تابع لاتور[10] ظهور الإنقسام بين العلم والتكنولوجيا من جهة، والمجتمع من جهة

(1) بفانبيرغر 1992، 494 (إقتباس المؤلف). (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) قارن، سباكبان واوسكامبم 1990، 14. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) ميتشام 1979، 164؛ قارن، فيركيس 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) بوستمان 1993، 12. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) بوستمان 1993، 48. (إشارة من الكاتب نفسه).

(6) (technopoly): بحسب ما ورد في كتاب بوستمان، «إستسلام الثقافة للتكنولوجيا» حيث يصف فيه تطور وخصائص «التكنوبولي» (المترجم).

(7) ستراثيرن 2005، 93. (إشارة من الكاتب نفسه).

(8) ميتشام 1979، 184. (إشارة من الكاتب نفسه).

(9) شابين وشافير 1985. (إشارة من الكاتب نفسه).

(10) لاتور 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).

أخرى، من خلال الصدام في القرن السابع عشر بين روبرت بويل، الذي كان يحقق في ما سيصبح لاحقاً مفهوماً كعلم، وتوماس هوبز، الذي يرتبط عمله الآن في المقام الأول بالسياسة. وكما رأينا بإيجاز في القسم الخاص بأخصائيي المعرفة في الفصل السابع، أنه وفي حين كان بويل يحاول تطوير علم تجريبي لا مكان للسياسة فيه، كان هوبز يطور مبرراً سياسياً لا يحتاج فيه إلى الخضوع للعلم[1]. وأظهر كليهما نتيجة الإنقسام والشقاق في إنجلترا في القرن السابع عشر ـ كل منهما يعتمد على العقيدة والمراقبة معاً ـ وكل منهما يعتمد على السياسة والعلوم. ولكن إذا ما فصلنا بينهما، بإنكار نقطة الأصل المشتركة بينهما، يمكن لكل واحد أن يصبح سيد مجاله[2]. ركز عمل هوبس وذريته الفكرية على الناس؛ فيما ركز بويل وذريته على الأشياء. في هذا التأريخ، أصبحت الأمور (عالم التكنولوجيا والعلوم) منفصلة عن البشر (عالم السياسة والثقافة)، مما ألغى ما كان في السابق مشروعاً موحداً.

وقد حدثت هذه التغييرات أيضاً في أماكن أخرى. وكما رأينا تماماً كيف تعارض العقل والجسد في الفصل السابع، أصبح في الوقت نفسه تصميم شيء فكري وواقعي أمراً عملياً يأخذ شكل أنشطة منفصلة على نحو متزايد: العالم والفني والمهندس والمعماري ظهرت جميعها كمهن منفصلة[3]. بعد ذلك، وبينما أصبحت التكنولوجيا مرتبطة بشكل متزايد بخطة مستمدة من الخارج، أصبح يُنظر إليها على أنها قوة خارجية للمجتمع نفسه. وبالمقابل تم فهم البشر وقدراتهم وتقنياتهم ومهاراتهم على أنها منفصلة عن العملية التي يتم بها إدخال التكنولوجيا ـ أي الأشياء، والآلات والمواد ـ إلى حيز الوجود[4]. دور التكنولوجيا هو القيام بدورها في تحويل ما يُنظر إليه على أنه «طبيعي» (الموارد والمحاصيل والحيوانات) إلى ما يمكن أن يُنظر إليه على أنه «ثقافي» (بنزين، وسيارات، وطعام). كما أدت الثورة الصناعية إلى خلق إحساس بالتكنولوجيا كقوة تحويلية منفصلة[5]، وأصبح الناس مهمشين على نحو متزايد في عملية صنع الأشياء بينما لعبت الآلات دوراً أكبر في الإنتاج. في الفصل السابق، طرحنا كيف أن الناس أصبحوا جزءاً من آلة أكبر، وأنهم يأدون مهام يدوية بسيطة بشكل روتيني من ضمن سلسلة عمليات إنتاج أوسع في المصانع. ولتبرير مصطلح

(1) لاتور 1993، 27. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) لاتور 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) إنغولد 2000، 295. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) إنغولد 2000، 315. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) بفانبيرغر 1992. (إشارة من الكاتب نفسه).

التكنولوجيا، من خلال جعله أمراً يمكننا الكتابة والتحدث عنه، نأى الناس بأنفسهم عنه، وأعلنوا عن دوره في توجيه دفة التغيير[1].

يصف لاتور[2] هذه الطريقة في النظر إلى العالم باعتبارها جزء من «الدستور الحديث»، الذي يعتمد جزئياً على أعمال التقسيم المتكررة، أو «تنقية» (استخدام كلمة لاتور بدقة) العالم إلى معسكرين معارضيين، سواء كانا ذات صبغة طبيعية وثقافية، أو طبيعية وعلمية، أو ثقافية وتكنولوجية. وهذه الفروق مشروطة تاريخياً، وسيجد البعض الآن أن هذه الإنقسامات غير مرضية إلى حد بعيد. في الواقع، في العلوم الإنسانية أو في العلوم الآن، يشعر الكثيرون أن الرأي الذي يطرحه لاتور ليس رأياً متماسكاً حول كيفية تفاعل الناس والأشياء فعلياً. ومن الناحية التحليلية، هناك الآن إمكانية بديلة عن التفكير في التكنولوجيا بكونها اجتماعية بذاتها، وهذا لا يعني مجرد التفكير في التكنولوجيا على أنها مصممة اجتماعياً أو أن لها عواقب اجتماعية، وكلها بالطبع لها مثل هذه العواقب، لكن ليس هناك سياق اجتماعي يتم فيه تصميم التكنولوجيا، بحيث تنبثق منه فقط من أجل الإرتداد مرة أخرى إلى العامل الاجتماعي عندما يتمخض عنه نتائج، ولا يزال كل من التكنولوجيا والمجتمع، في مثل هذه النماذج، متمايزاً. النقطة هنا تكمن في إمكانيتنا بإعادة النظر في التكنولوجيا باعتبارها اجتماعية بطبيعتها. بدلاً من التعامل مع التكنولوجيا والمجتمع كأشياء منفصلة، يُفضل التفكير فيهما على أنهما لا ينفصلان، ودائماً يظهران معاً ويساعدان في الحفاظ على بعضهما البعض.

وقد كانت هذه إحدى الحجج التي تطورت في الأنثروبولوجيا منذ بعض الوقت وأيضاً في «دراسات العلوم والتكنولوجيا»، مع الإستشهاد بعمل لاتور في كل منها[3]. في هذا الرأي، الأشياء والتقنيات المادية ليست المهيمنة كما تريدنا التكنوفوبيا أن نعتقده، كما أنها ليست متكيفة تماماً كما تريد النظريات الاجتماعية أن تُظهرها. وبدلاً من ذلك، فهو يظهر الأشياء والناس معاً في شبكة، ولا ينظر إلى القوة (أو القدرة على التصرف) بأنها تعتمد على نوع معين من الهوية، حيث يمكن لكل الأشياء ولكل الناس أن يمثلوا عناصر قوة[4] بشكل أو بآخر. نأخذ أحد أمثلة لاتور: مثال الشخص والسلاح. هل تقتل الأسلحة[5] الناس، أم أن الناس يقتلون

(1) ستراثيرن 2005، 94 ـ 95. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) لاتور 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) لاتور 1987؛ 1991؛ 1993؛ 1999؛ 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) أو كيان أكثر فاعلية بحسب تعبير لاتور. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) لاتور 1999؛ قارن، فولز 2010؛ نابيت 2005؛ روب 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

بعضهم؟ من الواضح أن هذه الجدلية تتغلغل في التركيبة السياسية، وهو الأمر الذي أدى إلى حجب الإجابة الواضحة إلى حد ما: لا هذا ولا ذاك، المسلحون يقتلون الناس. لا يستطيع شخص من دون سلاح، ولا سلاح من دون شخص يحمله أن يتصرف بنفس الطريقة حينما يتم الجمع بينهما[1]. وبالتالي فإنّ التكنولوجيا لا تنتج المجتمع (السلاح يتطلب من الشخص التصويب وإطلاق النار) ولا المجتمع ينتج التكنولوجيا تماماً (صناعة السلاح تجر عواقب غير متوقعة، بما في ذلك إطلاق النار على المارة عشوائياً وهلم جرا). وقد يبدو هذا كله غامضاً نوعاً ما، ولكن النقطة المركزية واضحة إلى حد ما: التكنولوجيا والمجتمع وجهان لعملة واحدة. وفي الوقت نفسه، التكنولوجيا لديها علاقاتها الخاصة، ونشاطاتها الاجتماعية الخاصة. بعبارة أخرى، «التكنولوجيا هي المجتمع بصيغته الدائمة»[2].

عند هذه النقطة، من الواضح أن كل من «التكنولوجيا» و«المجتمع» قد غيرا المعنى تحليلياً. «المجتمع»، بالنسبة لأتباع لاتور، يمكن أن يغطي العلاقات غير العضوية ـ و«التكنولوجيا» يمكن أن تُضفي إلى حد كبير أي شيء من التَصَوّرِيّة على المادة. نحن لا ندعي بالتالي أن وجهة النظر هذه هي وجهة نظر مشتركة ولا هي شُكّلت للجذب الشعبي، إلا أنها واحدة من الطرق التي يمكن من خلالها إعادة التفكير في التكنولوجيا والمجتمع والجسد ـ ولم يعد هناك أي من هذه الأمور بعد الآن. «التكنولوجيا»، من صلب هذا الرأي، لم تعد صندوقاً أسود يُطرح كتعبير خارجي عن المخاوف الشائعة.

التَجَسّد: التكنولوجيا والجسد

لنعتاد على قبعة، أو سيارة، أو عصا يجب أن نكون مزروعين فيهم، أو العكس إدماجهم في الجزء الأكبر من جسدنا[3].

فكيف تتصل التكنولوجيا بالأجساد وليس بالعالم الاجتماعي بشكل عام؟ بدلاً من الدخول في التعقيدات النظرية هنا، دعونا ندخل في سياراتنا. على الرغم من أن جميع التقنيات متساوية، وبعضها أكثر مساواة من غيرها، والسيارات هي بلا شك واحدة من التقنيات التي

---

(1) انظر فولز 2010 من أجل نقاش حديث في كيف أن الجوانب السياسية في هذا الجدال هي أكثر تعقيداً من إفتراضات لاتور، لاسيما حول أهمية حقوق اميركا في إمتلاك أو عدم إمتلاك السلاح. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) لاتور 1991. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) ميرلو ـ بونتي 1962، 143. (إشارة من الكاتب نفسه).

تحدد عصرنا. لكن الكثير منا يقضون قدراً هائلاً من الوقت في السيارات، في التنقل إلى العمل، أو التسوق أو متابعة الأنشطة الترفيهية. نسبة شراء السيارات هي الأعلى بعد شراء المنازل (السيارات بحد ذاتها تكنولوجيا رئيسية أخرى)، وتشكل صناعة السيارات مصدراً هاماً للإقتصاد، كما تشكل الحاجة للسيارات طبيعة الأرض التي نحيا عليها. توفر السيارة بالنسبة للسائق مثالاً نموذجياً لجسد مُنْتَشِر. السيارات تنقل الأجساد ـ ومع هذا، العملية ليست حيادية وغير حسيّة، بل على العكس، غيرت السيارة من خبرتنا عن الحركة[1]، فالسيارة تغذي القرائن حول حركة جسد السائق من خلال الحواس المتعددة، وليس فقط من خلال العينين، بل من خلال السمع (صوت المحرك، والرصد المستمر لأي شيء غير عادي) ومن خلال الإهتزازات[2]. يراقب الجسد كله هذا الجانب الأخير، حيث تسافر السيارة على أنواع مختلفة من الطرقات، وتنطلق بإطاراتها على مساحات مختلفة. يشعر السائق الخبير بهذه التغييرات في الظروف العادية دون وعي بدلاً من رصدها صراحة. ينطبق الشيء نفسه على مراقبة الحركات في اتجاهات مختلفة بسرعة عالية، للحكم على المسافات بين سيارتك وغيرها، وهلم جرا. عادةً، يتم استيعاب ردود الفعل هذه التي تشكل جزءاً من دورة مغلقة تشمل الإشارات المعتادة اللازمة لقيادة السيارة. كم مرة يفكر المرء بوعي في تغيير السرعة؟ يحدث هذا بدون تفكير ـ تصبح العلاقة بين السيارة والجسد ضبابية حيث يتلقى الدماغ إشارات من الأذنين ومن خلال الجلد، وبدوره يرسل إشارة إلى اليدين والقدمين اللذين يتعاونان معاً لتغيير تروس السيارة. وينطبق الشيء نفسه على القيادة، والإشارات، وطرق أخرى لتغيير ما تقوم به السيارة كما أنها تغير حركة جسدك في نفس الوقت. الجسد الساذج لا يدخل السيارة ويقودها هكذا ببساطة ـ تعلم القيادة ليس مجرد فهم كيفية عمل السيارة، ولكنه التعلم لفهم، دونما إنعكاسات واعية، مجموعة من الإشارات المعقدة والمبادئ والإجراءات المنتظمة[3]. ونحن ندرك بشكل خاص هذا التشابك بين الجسد والسيارة عندما يحدث شيء مفاجئ وغير متوقع ـ على سبيل المثال عندما تنحرف سيارة أخرى بشكل غير متوقع إلى حارتنا وعلينا أن نبطئ بشكل حاد لتجنب وقوع حادث. ردنا يتضمن ليس فقط الإستجابة الميكانيكية المناسبة ـ ضرب الفرامل ـ ولكن التغيرات الجسدية أيضاً: دفعة من الأدرينالين يضخها الجسد، وغالباً ما تكون الغضب

(1) ثريفت 2008، 75. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) دانت 2004، 73. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) كروسلي 2004، 38. (إشارة من الكاتب نفسه).

أو العدوانية. السيارة، حرفياً، تكون ذات خبرة باعتبارها امتداداً للجسد، وتمدّ هذا الجسد بطريقة فريدة من نوعها[1].

كيف يتم إنشاء هذا التنظيم الوظيفي تكنولوجياً؟ تركز السيارات بشكل خاص على جسد السائق، تماماً مثل الأطراف الإصطناعية المجهزة بعناية. هنا تركز السيارات على ما يسميه ثريفت «ظاهرة صالحة للسكن» لإنتاج «آفاق وتوجهات جسدية جديدة»[2]. فمن ناحية التحسينات الهندسية، يمكن وضع المقاعد بحسب رغبة السائق ـ حيث توفر قمرة السائق مساحة مكيفة، ومبطنة، ومُحْكَمة، ومزودة بالموسيقى. كما أن الضوء الداخل يستقطبه الزجاج، وصوت ضوضاء الطريق يأتي خفيفاً، بالإضافة إلى أن أقفال الأبواب تؤمن مساحة المقصورة من التهديدات الخارجية ـ كل ذلك يعزز الفصل بين الداخل والخارج. الجسد نفسه مغلف في شرنقة من الأدوات: تكمن السيطرة في اليد وفي العين، والمرايا تبسط رؤية السائق، ومقاعد السيارة مجهزة لتستوعب الأجساد الصغيرة، وأحزمة الأمان لضبط حركة الجسد، وحمالة الكؤوس تُبقي المرطبات في متناول اليد، والسماعات الخارجية تسمح للسائقين بإجراء محادثات هاتفية. العديد من المركبات مجهزة بآليات «التحكم في السرعة» للحفاظ على سرعة آلية، والبعض فيها أجهزة الحد من السرعة. ومن المثير للإهتمام، أن الهدف الرئيسي للتطور التكنولوجي الأخير هو تمازج السيارة والسائق أكثر من أي وقت مضى[3]. كثيراً ما تسيطر برامج الكمبيوتر الآن على مساحات الزجاج الأمامية، والأضواء، ووسائل السحب الإلكترونية ونظام الفرامل المانعة للإنغلاق (ABS)[4]. كما أن أحدث السيارات مجهزة عملياً بواقي الصدمات الموصول بشاشة للمساعدة في وقوف السيارات في الأماكن الضيقة ومنبه آلي للتحذير من المركبات القريبة جداً. وتتحكم الأنظمة الحاسوبية بصورة متزايدة في القيادة، مثل القيادة القائمة على نظام تحديد المواقع العالمي (GPS)، والمزودة أحياناً بأصوات روبوتية. في وقت كان فيه السائق يحدد وجهة السيارة، الآن يبدو أن الأدوار قد تبدلت.

على الطريق، تشكل مساحة السيارة بعداً اجتماعياً بقدر ما تشكله «المساحة الشخصية» للجسد. التواصل مع السائقين الآخرين يعتمد بشكل كبير على إشارات أساسية: الكشافات،

(1) دانت 2004، 74؛ ثريفت 2008، 81. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) ثريفت 2008، 83. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) ثريفت 2008، 85. (إشارة من الكاتب نفسه).
(4) ثريفت 2008، 83. (إشارة من الكاتب نفسه).

ومضات المصابيح الأمامية، إشارة شكراً باليد، أو التلويح بالأصبع لقول شيء آخر! ولكن على الرغم من بساطة مثل هذه الإشارات، فإن الطريق يشكّل عالم اجتماعي يشعر فيه الناس بأنهم محاطون بالآخرين. يستطيع السائق الإستدلال على شخصية السائق الآخر (حذر؟ خطير؟ مؤدب؟ وقح؟) بالاعتماد على كيفية تحريك سيارته بالنسبة لسيارتك ـ سيارة تسير خلف سيارة أخرى بشكل لصيق غالباً ما تستثير نفس المشاعر الفضولية والمزعجة عندما يحتك بك أحدهم كتفاً بكتف. و«غضب الطريق» هو مثال متطرف لهذه التفاعلات. الناس الذين يقودون عادة في العديد من البلدان غالباً ما يلاحظون أنماطاً محلية متميزة في القيادة حيث تكون فيها المواقع وحركة السيارات على الطريق لديها الكثير من القواسم المشتركة مع الأجساد في تفاعلها الطبيعي. نوع وموديل السيارة، وما يمكن رؤيته من السائق، يعكس الشخصية الاجتماعية ('هذا ما أتوقعه من شخص يقود سيارة مرسيدس حمراء لامعة، دفع رباعي[1] مع لوحة متميزة....»). يتفاعل السائقون مع مستخدمين آخرين للطريق ومع الأرض. الشعور بالسرعة التي تولدها القيادة قد يؤدي إلى أشكال أخرى من الحركة، فمثلاً أن تعلق وراء دراجة أو جرار، يشكّل حركة بطيئة بشكل مزعج، كما أن حركة المرور يمكن أن تكون جحيماً عاطفياً. المشاعر الأخرى يمكن أن تولد من خلال السرعة أو الشعور بالنجاح من خلال تجنب الإختناقات المرورية، كأخذ الطرق المختصرة والوصول إلى المنزل بسرعة[2]. هذه هي الأحاسيس المجسدة، وهي جزء أساسي من التجربة الجسدية الحسية للانتقال عبر المدينة والأمكنة في الوقت الحاضر[3].

السيارات، بدورها، مصممة مع أجسادنا، وبالتالي الأفكار حول أجسادنا دائماً حاضرة في البال. حيث يتم تشكيل المقاعد لتناسب أنواعاً معينة من الأجساد، وغالباً ما يكون لدى ذوي الاحتياجات الخاصة سيارات مصممة خصيصاً لهم (مثل إمكانية الوصول إلى الكراسي المتحركة). ويشير حجم السيارات إلى احتياجات الجسد الخاصة التي تستهدفه: السيارة العائلية للأقارب والأسرة الكبيرة، والسيارة الرياضية للشاب الجامح والغني، والصالون القياسي للأسرة النواة[4]. وقبل كل شيء، ترتبط السيارات بمعنى الحرية *الفردية* التي يرى الكثيرون

---

(1) مع الإعتذار حبياً لأي قارئ يقود مثل هذه المركبات. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) شيللر 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) ثريفت 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) الأسرة النواة أو الأسرة الأولية، يشير المصطلح إلى الأسرة المكونة من أبوين وطفليهما. يتناقض هذا مع مصطلح الأسرة الكبيرة الأكثر شمولاً. (المترجم).

أنها ذات أهمية قصوى. مع سيارة، لا تحتاج إلى انتظار تقلبات وسائل النقل العام، يمكنك أن تنطلق كيفما ومتى تشاء، وهذا يعني أنك لا تحتاج إلى العيش بالقرب من مكان العمل، ويمكنك متابعة الأنشطة الترفيهية عبر مجالات مختلفة. تم تصميم السيارة لتسهيل حركة حرية الفرد، ولكن أيضاً للسماح للعائلات بأن تتواجد وترافق الأفراد الذين تعيش معهم في تحركاتهم. ليس من المستغرب إذاً أن يكون للسيارة أهمية أكبر في الولايات المتحدة مما هي عليه في أوروبا، نظراً إلى زيادة التركيز على الشعور بالحرية الفردية كما ورد آنفاً.

مع ذلك، السيارات ليست مجرد آلات نتحرك بها. فهي مسرح لجميع أنواع الممارسات الأخرى المشروعة وغير المشروعة على السواء. بالنسبة لأولئك الذين يمضون جلّ وقتهم على الطرقات السريعة، يمكن للسيارات أن تكون مسرحاً للأعمال المكتبية ـ قراءة التقارير، والرد على رسائل البريد الإلكتروني وهلم جرا[1]. على الرغم من صعوبة أداء العمل المكتبي أثناء القيادة، في بيئة ليست مصممة لذلك، يجمع الموظفون ببراعة «لوحة العدادات»[2] ومقعد الركاب وعجلة القيادة لإنجاز المهام التي يحتاجون إلى الإنتهاء منها على الطريق. الناس يأكلون وينامون في السيارات (يمكنهم فعل ذلك تكنولوجياً من خلال المقاعد القابلة للبسط، والصواني الخارجية وأماكن محددة مثل شراء الطعام من المطاعم وأنت في السيارة). يمكن للركاب الإستمتاع بواسطة شاشات الفيديو المدمجة، كما أنهم يديرون حياتهم الاجتماعية في السيارات عبر الهواتف المحمولة وأجهزة الكمبيوتر المحمولة مع الإتصالات اللاسلكية، كما يمكنهم وضع الماكياج باستخدام المرايا الموجودة في حاجبات الظل الأمامية. واحد من كل أربعة عشر أميركي يقيم في منزل متنقل[3]. الناس يمارسون الجنس في سياراتهم، ويتاجرون ويتعاطون المخدرات في سياراتهم ـ والسيارات هي مسرح لمجموعة واسعة من الأنشطة المنتظمة التي هي بدورها تشكلت وفقاً للمساحة التي توفرها السيارة لأداء هذه النشاطات.

لقد وصلنا الآن إلى وجهة هذه الرحلة الإثنوغرافية القصيرة. من ناحية، من السهل رسم الحدود بين السيارة والجسد: لا يبقى سوى السيارة عندما تخرج منها. من ناحية أخرى، تبقى السيارة معك وتساعد على تشكيل جسدك، فهي تمدك بالقدرة على أن تكون في مكان آخر بسرعة عالية، كما تؤمن لك الإحساس بالتحرك بسرعة، وتمدك بردود الفعل المعتادة للسائق

---

(1) لوريير 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) لوريير 2004، 26. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) هارت، وروديز ومورغان 2002؛ استشهد بهم ثريفت 2008، 80. (إشارة من الكاتب نفسه).

أو الركاب، كما تمكنك من معرفة الأماكن والمسافات التي تتحرك عبر طرق سريعة، ومنفصلة ومحددة. بالمقابل، تبقى السيارة كما يجب أن تكون لاستيعاب جسمك، وليس فقط باعتباره نوع من الأمتعة التي يتم نقلها ولكن كشيء ليتم توصيله إلى عالمها عن طريق بعض الحواس (في الغالب البصر) ولكن ليس عن طريق حواس أخرى (درجة الحرارة، والهواء المندفع) مطلعة، ومدللة، وسعيدة وآمنة. بالنسبة للمسافر، السيارة والجسد هما كقطعة واحدة ـ معاً، والجمع بين السيارة والجسد يجعل السفر ممكناً، وإنما هو سفر من نوع معين مع حواس وقيود وإمكانيات مختلفة. كما يلاحظ هاراواي[1]، «الآلة ليست شيء نحركه، ونعبده، ونهيمن عليه. الآلة هي نحن، عملياتنا، ومظهر من مظاهر تجسدنا».

بغض النظر عن مثال السيارة المفصّل، فإن الأجساد عالقة في مجموعة من التقنيات التي لا توفر لنا فقط «ميزات»[2] متنوعة، بل تهيأ لنا كيفية التصرف ـ هذه التقنيات تدرب أجسادنا على الحركة بطرق معينة[3]، كما أن أدوات من أنواع مختلفة تسمح لنا بالتفكير بشكل مختلف، بسبب الطريقة التي توفر فيها الوقود للجسيمات، وبسبب الروابط التي تخلقها بين الناس، وبسبب الطريقة التي تجسد فيها السيرة الذاتية، والروابط والعلاقات. مادياً، وباستخدام أدوات أو آلات بشكل متكرر، تُخلق تغييرات على سبيل المثال، تكشف عن الهيكل العضلي والهيكل العظمي. بالمقابل، إن الاستخدام المتكرر لأنواع مختلفة من الأدوات يغيّر طريقة عمل الدماغ، ويخلق ويعزز المسارات العصبية البديلة[4]. وبالتالي، هي أدوات تنتج أجساماً وننخرط بها [5]حرفياً. من الناحية التجريبية، نرى أن التكنولوجيا، والأشياء، والأجسام، والعمارة، والأدوات والأجهزة التي تحيط بنا هي ما يجعل العالم مفهوماً، وأكثر من ذلك، فهي تجعله صالحاً للسكن. وينكشف العالم أمامنا من خلال تفاعلنا مع الأشياء المادية، ومن خلال الطريقة التي تظهر فيها لنا[6].

(1) هاراواي 1991، 180. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) غيبسون 1979. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) موس 1990؛ ميرلو ـ بونتي 1962. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) بلوش 1998؛ مالفوريس 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) سوفار 2006؛ تايلور 2005، 745؛ الفصل الثاني. (إشارة من الكاتب نفسه).

(6) كما رأينا في الفصل الثاني، في معظم الأوقات التي لا نعطي فيها إهتماماً مباشراً للأشياء بحد ذاتها، فإنها تبدو هزيلة، وتبقى في خلفية المشهد، وجاهزة لتناولها لاحقاً (قارن، هيدغر 1962؛ ميللر 1987؛ قبل 2005، قبل 2010؛ اولسن 2010). ومع ذلك، عند التفكير بأكثر مواجهاتنا روتينية مع المسائل المطروحة ـ عندما تحوم في

تنبثق الأجساد اليوم في تنوع فسيفسائي من التقنيات التي تناولناها في الفصل الثاني: يتفاعل الناس من خلال أجهزة الوسائط المحمولة التي تبسط حدود الأجساد وطرق تواصلها[1] - تحوّل الجراحة التجميلية الأجساد بما يتماشى مع فكرة الجمال[2] العرقية والجنسية - أكثرها شيوعاً «تقنيات الجسد الإنعكاسية»[3] بما في ذلك التدريب الرياضي (اللوحة 8 ح)، وتنظيف الأسنان والحلاقة[4] حيث تساعد جميعها على تشكيل الأجساد من خلال التفاعل مع التكنولوجيا. كل هذا يشكل العلاقة المتبادلة مع الأجساد، التي تشكل عموماً الطريقة التي تصبح بها هذه الأشكال الإنسانية القائمة، والإعتيادية والظرفية (بما في ذلك الأشكال بحسب الجنس) حالة إنسانية ممكنة. تتراوح هذه التقنيات من الجراحة التجميلية المتمددة ـ إلى الهواتف النقالة ـ واسعة الإنتشار ـ والهواتف الذكية والإنترنت وما إلى ذلك. التفاعلات اليومية مع الأشياء من معجون الأسنان إلى الطرقات الأسفلتية هي «ممارسات مادية» وما الأجساد سوى نتاج لهذه الممارسات[5]. وهكذا، فإنّ الأجساد والأشياء لم تُخلق كمسلمات كونية، بل هم يتغيرون باستمرار ويظهرون إلى الوجود معاً بشكل متكرر، وهذه العملية ليست مجرد فرض «إرادة» طرف على طرف آخر[6]. كما أشار ثريفت[7]، بل مردها بالتحديد إلى قدرة الأجساد البشرية على «التعايش» مع الأشياء التي أصبح عليها الإنسان اليوم.

المطبخ لصنع قهوتك الصباحية، على سبيل المثال، فإنها تشكل الأرضية لخبراتنا الحسية، ولأعمالنا الاعتيادية، وتوجهاتنا العملية. (إشارة من الكاتب نفسه).

(1) قارن، ستراثيرن 2005، 26. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كروسلي 2006، 31؛ غيل، هينوود وماكلين 2005، 49؛ شارب 2000، 307 ـ 308؛ تايلور 2005، 748.(إشارة من الكاتب نفسه).

(3) كروسلي 2004؛ 2005؛ 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) بيكل 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) تايلور 2005، 744. (إشارة من الكاتب نفسه).

(6) هاراواي 1991؛ 1993؛ إنغول 2000؛ نابيت 2005؛ لتور 1993؛ 2005؛ ثريفت 2008؛ توماس 1996. (إشارة من الكاتب نفسه).

(7) ثريفت 2008، 10. (إشارة من الكاتب نفسه).



اللوحة 8 ح: معرض الصور التاريخية، الجزء الثالث. طواحين الدوس، القرن 21. كما هو الحال مع طواحين الدوس في العصر الفيكتوري، تمّ تدريب الجسد من خلال التفاعلات المتكررة مع الآلات، ولكن انتقل التركيز من الإصلاح الاجتماعي إلى الأبحاث الطبية الصحية حيث كان إستكمال مظهر الجسد جزء من ثقافة الاستهلاك (صورة: روب).

أين تقع الحدود بين الجسد والتكنولوجيا؟ لنأخذ تجربة فكرية مخيفة بشكل غير متوقع. خذ أي شخص تعرفه وجرده تدريجياً من الأشياء المادية ـ القطع الإصطناعية الحسية والاجتماعية مثل سماعات الأذنين والهواتف المحمولة ـ الكسوة الخارجية مثل المعاطف والقبعات ـ طبقات حميمية سميكة من الملابس ـ دلائل الذاكرة والعلاقات مثل الخواتم والميراث ـ الأطراف الإصطناعية التي تشكل تقريباً جزءاً من الجسد مثل أطقم الأسنان والعدسات اللاصقة ـ الجسد والأشياء داخله ـ الشعر المصفف بعناية، والوشم، والقلائد العظمية وجهاز تنظيم ضربات القلب، ستلاحظ أن الكائن العاري هو كائن اجتماعي مختلف ـ كما يعرف حراس معسكرات الإعتقال من أوشفيتز إلى خليج غوانتانامو، فإن تجريدهم من الشخصانية المادية يحد من قدرة الشخص على التصرف. ومع ذلك تبقى آثار التكنولوجيا التي تشكلت من خلال التدريب، ومن خلال النظم الغذائية، وعن طريق التطعيمات، والعادات الكامنة في الخفاء التي تعرف كيف تنتشر، والأصابع التي تعرف أين يقع كل مفتاح على لوحة المفاتيح داخل الجسد نفسه.

لا بدّ أن نعرج إلى الجانب الآخر من هذه المعادلة. مثلما تشكل التكنولوجيا الأجساد، فإن الأجساد أيضاً تُساهم في تشيكل التكنولوجيا، وكما لاحظ شيلنغ «تبقى الإحتياجات الجسدية الأساسية مصدراً للإبتكار التكنولوجي»[1]، وتظهر الحاجة في سياقات اجتماعية وتاريخية

(1) شيلنغ 2005، 175، النص الأصلي. (إشارة من الكاتب نفسه).

ومادية خاصة. لم تبرز الجراحة التجميلية من العدم من أجل تكوين فهمنا للأجساد، بل برزت في عالم أصبح فيه «الكمال» الجسدي أكثر وضوحاً وتسويقاً.

لنأخذ مشكلة قصر النظر كمثال بسيط، فهو أمر شائع جداً بعد بلوغ الأربعين تقريباً. هناك تسلسل طويل ومتسارع من التقنيات للتعامل مع هذه المشكلة، من البداية وحتى نهاية القرن الثالث عشر: عدسات التكبير الحجرية، والنظارات الثابتة بدون سواعد، والنظارات الأنفية القديمة والنظارات الحديثة مع حمّالات الأذن التي توفر تكبيراً بسيطاً، والنظارات مع العدسات المصنوعة وفقاً لمواصفات بصر المريض، ونظارات ثنائية البؤرة[1]، وعدسات تكبير، وعدسات مقاومة للخدوش، والعدسات الشمسية، وأصناف متعددة من العدسات اللاصقة، بالإضافة إلى عمليات تصحيح البصر بالليزر[2]. من وجهة نظرنا، يبدو واضحاً أنه إذا كان يمكن تصحيح ضعف البصر، فلا بدّ من فعل ذلك. ومن هنا، يبدو أن التكنولوجيا قوة خارجية مستقلة، حيث يعكس تاريخها ببساطة الكمال التقني التدريجي ليصبح حاجة وظيفية. إلا أن النظارات كانت ممكنة من الناحية الفنية، وكانت معروفة في أوروبا منذ القرن الثالث عشر، قبل وقت طويل من انتشارها تجارياً في القرن السادس عشر[3]. في البداية، تناولوا مشاكل بعد النظر، ولم يتحولوا إلى قصر النظر إلا في القرن الخامس عشر (على الرغم من أن المتطلبات التقنية لم تكن مختلفة بشكل كبير)[4]. في عصر كان يفترض فيه أن العيب الجسدي والتغيير هما مجرد حقيقة من حقائق الحياة، حيث كان يفترض أن الشيخوخة تعني الجلوس بقرب الموقد «من دون أسنان، ومن دون بصر، ومن دون حاسة الذوق ومن دون أي شيء» (كما يقول شكسبير[5])، في الحقيقة، لم يكن هناك أبحاث جدية لإيجاد علاج لهذا الإنحطاط المحتوم. أشكال مثل النظارات الأنفية بدون حمّالات الأذن سمحت لقصيري البصر بالقراءة، ولكن ليس بالضرورة أن يروا وهم يزاولون نشاطات بدنية.

تزايد استخدام النظارات على نطاق واسع خلال أوائل العصر الحديث والمعاصر، مع

---

(1) نظارة ثنائية البؤرة، هي نظارات العين بسلطتين بصريتين متميّزتين. النّظارات الثّنائية البؤرة توصف عموماً إلى النّاس المصابين بمرض قصر الشيخوخة البصري الذي يتطلّب أيضا تصحيحاً لقصر النّظر، ومدّ البصر، و/أو انحراف البصر. وتنقسم النظارة ثنائية البؤرة إلى عدستين إحداهما للقراءة والأخرى للرؤية البعيدة. (المترجم).

(2) فيرات، وبلانكو وترومبييت 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) فيرات، وبلانكو وترومبييت 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) مالدونادو 2001، 39. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) مسرحية *كما تشاء*، الفصل الثاني. المشهد السابع. (إشارة من الكاتب نفسه).

ظهور أفكار الجسد الطبي الصحي[1]. في هذا الوقت كانت تُباع النظارات إلى حد كبير من قبل المتجولين في الشوارع. يعود تاريخ وصف النظارات الطبية عملياً إلى القرن العشرين، حيث كان هذا هو العصر الذي ظهرت فيه فكرة التكنولوجيا الطبية كوسيلة للحفاظ على الجسد الميكانيكي في معيار موحد حيث تصدر المشهد على نطاق واسع، بالإضافة إلى تبني جسد يافع ومنتج اقتصادياً كمعيار للناس من كافة الأعمار. إن التسارع الذي طرأ مؤخراً على أصناف مثل النظارات ثنائية البؤرة[2]، وعدسات التكبير والعدسات اللاصقة هو أساساً تطور النظارات كمنتج تجاري، بالتوازي مع توسع خيارات المستهلك في مجالات أخرى. بالمقابل، يتم تطوير الإجراءات الطبية الجديدة من خلال الخيارات الاقتصادية والاجتماعية، وليس بالتقدم التكنولوجي كقوة مغمورة. قد لا يكون تطوير جراحة الليزر التصحيحية هو الإبتكار الأكثر إلحاحاً لإنقاذ الحياة، ولكن من الواضح أنه تطور مرحب به في مجتمع مزدهر لا يريد أن يشيخ.

وبالتالي، فإن توقعاتنا «الاجتماعية» للجسد تساعد أيضاً على تحديد التكنولوجيا. للرجوع إلى مثال من الفصل الثاني، هناك العديد من التقنيات التي توجد أساساً لبناء هيكلية متباعدة بين بعضها البعض ـ تتراوح هذه الأنواع من الأشرطة البلاستيكية التي تفصل البقالة في خط سير الخروج من السوبر ماركت إلى المقاعد والفواصل والمقصورات والحواجز والشاشات وتصاميم السرير المناسبة لأنواع معينة من العلاقات، واللافتات وخدمة الطاولات وغيرها الكثير. الشعور بالحميمية الشخصية والحدود الجسدية الكامنة وراء هذه هي نتاج أفكار حديثة نسبياً عن الجسد[3]. في الفصل الأخير رأينا كيف ظهرت أفكار «الفرد» في سياقها مع المهام الفردية في العمل، وطريقة جلوس الفرد، وأدوات المائدة والأواني الفخارية وهلم جرا. تتطلب مفاهيم الجسد هذه بدورها أنواعاً معينة من التقنيات الفردية المصممة للأجساد الفردية المنفصلة والمحددة.

إذن، الإستنتاج واضح ومباشر، الأجساد والتكنولوجيا شركاء في التأسيس. البشر والأشياء كلاهما محوريان لفكرة الخبرة العملية، وإن الأجساد تتجدد باستمرار من خلال هذه

(1) فوكو 1977؛ فيرات، وبلانكو وترومبييت 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) اخترعها بنجامين فرانكلين في القرن الثامن عشر. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) قارن، ستيفن 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

الممارسات العملية[1]. وهذا شيء كنا قد واجهناه في هذا الكتاب. لإعطاء مثالين فقط، في العصر الحجري الحديث رأينا كيف خلق الفخار صلات جديدة بين المنازل والأجساد والأواني، وفي العصر البرونزي وصفنا كيف أن المعادن والجسد شكلا معاً إمكانيات جديدة للعرض الاجتماعي وبالتالي للشخصانية. المثير للإهتمام في كل هذا هو ما تفعله قصة التكنولوجيا الكُلية المشتركة في عملية التغيير الجسدي، حيث لا يوجد أي محرك رئيسي هنا سوى أن التكنولوجيا هي قوة دفع خارجية تُدير التغيير في كيفية فهمنا لجسد الإنسان. في محاولة استخلاص أين توقفت التكنولوجيا وبدأ الجسد في الحاضر أو في الماضي هناك مطالبة بفصل الأشياء التي، بشكل أو بآخر، لم تكن قابلة للتقسيم في المقام الأول. بينما كان يُعتقد أن الجسد مستقر إلى حد ما ولكنه تحت رحمة التكنولوجيا المنفصلة والمبررة، يمكننا أن نرى أن التقنيات والأجساد يمكن تصورها من جهة أخرى على أنها متشعبة تماماً مع بعضها البعض، ومتفاعلة بطرق لا حصر لها.

أجساد متعددة: الجسد والتكنولوجيا في التكنولوجيا البيولوجية

إنّ تقنيات الحياة اليومية، من الهواتف المحمولة إلى السيارات، محكومة بعلاقات ظاهرة وتشاركية مع الأجساد، وكذلك أيضاً التقنيات الحيوية الجديدة. تماماً مِثْلَمَا تهدف صناعة السيارات لتلبية متطلبات التنقل الفردية والعائلات النواة، ومن خلال هذا يتم تغيير قدرات تلك الأجساد، هكذا هو العمل المحيط بالحمض النووي (سواء في التعديلات الجينية أو البصمات) فهو يعتمد على، ويحول ويتحول من قبل التفاهمات الموجودة مسبقاً. وهكذا نستخدم بصمات الحمض النووي لتتبع الأنساب بطريقة من شأنها أن تكون مألوفة للناس في القرن التاسع عشر، أو لتحديد الأفراد المجرمين كما فعلنا سابقاً من خلال بصمات الأصابع أو علم الفراسة. في أعقاب إعتداءات الحادي عشر من سبتمبر، بدأنا نعتمد على طبيعة الحمض النووي المشوشة والمطلقة (التي نترك أثرها أينما ذهبنا) لإعادة الإحساس بالفردية بخلاف بقايا غير محددة، وذلك بطريقة يمكن اعتبارها هامة بالنسبة للناس لنقل في العام 1950 [2]. وهذا يشابه التقنيات الإنجابية الحديثة التي وصفناها آنفاً والتي لا تخلق مفاهيم جديدة للأبوة بل إنها تنبثق من تصنيفاتنا لما يعني أن تكون أماً أو أباً. كثيراً ما تعكس

(1) تايلور 2005، 744؛ ثريفت 2008، 8. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) وضع متقدم ستيفن 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

علاجات الخصوبة الآن مفهوم أن كل جسد غير معتل يجب أن يكون عنده أطفال يشكلون نسله البيولوجي المباشر بغض النظر عن العمر، أو الخصوبة أو العلاقات الاجتماعية. القلوب المختلفة التي تعرضنا لها في قصتنا الموجزة في إفتتاحية الفصل، كلها تعمل لتعزيز الجسد بنفس الطريقة التي يعمل بها العضو «الطبيعي» ـ حيث أنها لا تسعى إلى تجاوز قدراتها.

من المهم تذكير أنفسنا بأن التقنيات التي تغير الجسد هي بالفعل قد تغلغلت داخل حياتنا العادية. وتعطينا المنتجات الدوائية مثالاً واحداً فقط من بين العديد. تقوم التطعيمات بشكل دائم بتحويل طريقة نظام المناعة الذي يتصدى لبعض الأمراض، مما يسمح بمستقبل يفترض أنه أفضل لحياة الجسد المتحول[1]. إن الغالبية العظمى من الأطفال والبالغين في العالم الغربي أصبحوا الآن محصنين ضد مجموعة واسعة من الأمراض، وغالباً ما يُنظر إلى هذه التعديلات البيولوجية الدائمة لأجساد أطفالنا كواجب أخلاقي أكثر من كونها نابعة من الخوف. منتجات أخرى أيضاً تبدل حالتنا البدنية والشخصية، فمثلاً يوصف الريتالين لعدد متزايد من الأطفال، وكثير من البالغين يعدلون مزاجهم من خلال العقاقير مثل بروزاك[2]. كما تؤخذ المسكنات والأدوية الموصوفة لعلاج الحساسية والربو وغيرها من الأمراض. ويمكن تحقيق تحولات جسدية أخرى باستخدام أدوية تسمح بأنواع معينة من الأنشطة. المنشطات، على سبيل المثال، يمكن أن تضخم عضلات الرياضيين وتحول قدراتهم البدنية، في حين أن الفياجرا يحسن الأداء الجنسي ويقوم بزيادة المتعة. ويتم إنتاج كل هذه اللقاحات والعقاقير ومسكنات الألم من خلال التفاعل بين الناس والأشياء، حيث تظهر الأجساد قادرة على القيام بأشياء مختلفة، والعيش بطرق مختلفة والإستجابة بشكل مختلف في شتى الحالات.

تقنيات المسح الضوئي

توفر آلات التصوير بشكل خاص مثالاً مدروساً للعواقب التي يمكن أن تترتب على التكنولوجيات الجديدة في كيفية تصور الأجساد[3]، وهي تعتمد حتماً على مفاهيمنا القائمة ولكنها أيضاً تخلق أجساداً جديدة. وتشمل تقنيات المسح الضوئي هذه مجموعة واسعة من

(1) هابلز غري، فيغريو ـ ساريرا ومنتور 1995، 2؛ ثريفت 2005، 247. (إشارة من الكاتب نفسه).
(2) ثريفت 2005، 247. (إشارة من الكاتب نفسه).
(3) ادواردز، وهارفي وويد 2010. (إشارة من الكاتب نفسه).

التقنيات المستخدمة بشكل رائج - صورَةُ الثَّدْيِ الشُّعاعِيَّة، ومسح الجنين وتصوير الدماغ - مجرد ثلاثة أمثلة. نستشهدُ بهذا هنا لتذكير أنفسنا بالكيفية التي نعيش بها، بمعناها الهام، من خلال أجساد مختلفة. ونحن نفعل هذا في حياتنا التنموية واليومية بما تقتضيه الحالة، ولكن يبدو أن التقنيات الطبية قادرة على الإضافة إلى هذه الأجساد المتاحة[1].

يعمل التصوير الشعاعي للثدي باستخدام الأشعة السينية ذات المستوى المنخفض لفحص ثدي النساء بحثاً عن الأنسجة السرطانية، وهي الآن تستخدم على نطاق واسع لفحص النساء بشكل روتيني لسرطان الثدي، حيث يتم إنقاذ الأرواح من خلال هذه العملية، على الرغم من أن الأرقام ليست كبيرة، والتركيز عليها يخفي حالات متكررة عن أخطاء في التشخيص، وخاصة الإنذارات الكاذبة[2]. وفي حين أننا عادة ما نتصور تصوير الثدي بالأشعة السينية على أنه مجرد كشف ما هو موجود بالفعل، فإنها تنتج أيضاً أجساداً جديدة، وهيئات جديدة للأجساد المصورة. يمكن أن ينتج المسح الضوئي أجساداً سليمة أو مريضة على أساس معايير جديدة - يمكن أن يكون الجسد «مريضاً» حتى لو كان عَدِيْم الأَعْرَاضِ تماماً. وبمجرد تصنيف الجسد ميكانيكياً بأنه «مُعافى» أو «مريض»، فإنه يؤثر على أفكار الهوية والذات معه، بالإضافة إلى مجموعة من الخيارات المفتوحة لممارسات منتظمة في المستقبل. من الواضح أن الجسد يتكون من خلال التكنولوجيا هنا، ولكن في الوقت نفسه فهو يتكون من الأفكار لمجموعة داخلية مماثلة من الأساسات التي يمكن الكشف عنها من خلال ممارسات معينة (سواء تشريح الموتى أو مسح الأحياء) ومن الواضح أنه يعتمد أيضاً على الأفكار القائمة عن الجسد: لذلك يشكل «الجسد» التكنولوجيا أيضاً.

مثال عن فحص آخر مع عواقب مماثلة هو مسح الجنين. هذه الصور تستخدم الموجات فوق الصوتية لفحص الجنين في رحم المرأة الحامل. صورة الموجات فوق الصوتية تجعل الجنين، الذي كان يتم الكشف عنه سابقاً بشكل استنتاجي، مرئياً بوضوح[3]. هذا الجنين هو بالطبع إنسان مسيّر آلياً - أي أن رؤيته مقترنة بالآلات[4]. لربما نرغب برؤية مسح الجنين على أنه مجرد كشف لما نعرفه بالفعل، حيث ليس هناك أي شيء «مجرد» في عملية الكشف -

---

(1) قارن، مول 2002. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) كوفرت 2000، 173، 177. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) تايلور 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) شارب 2000، 317. (إشارة من الكاتب نفسه).

لأن الكشف دائماً يتزامن مع الخلق! وصور الموجات فوق الصوتية، جنباً إلى جنب مع التغيرات المادية الجارية في جسد المرأة، تنتج أجساداً جديدة ـ أجساداً جنينية، وأجساداً حُبلى وعلاقات بينية جديدة. هو هذا التعقيد للشخصية الفردية الموحدة الذي يثير باستمرار جدلية المرأة الحامل على المستويين الأخلاقي والقانوني[1]. يمكن لصورة الموجات فوق الصوتية أن تنتج إحساساً بأن الجنين هو شخص منفصل عن الأم: «من الناحية الثقافية، يمكننا أن نرى الشخص عندما يظهر كفرد، ونحن نرى الفرد عندما نرى الجسد»[2]. الأهل المحتملين يعرضون الآن صور الموجات فوق الصوتية على الأصدقاء والأقارب، ويقومون بالإحتفاظ بها في ألبومات الصور وعرضها على مواقع التواصل الاجتماعي، وكأنها صور لطفل كبقية الأطفال. بطبيعة الحال فإن إنتاج هذا الفرد هو محور استخدام مجموعات مكافحة الإجهاض لهذه الصور ـ فهي ليست محايدة سياسياً على الإطلاق[3]. مثلما هو إحساسنا بجسد الجنين وجسد المرأة الحامل بأنهما انتجا بواسطة هذه التقنيات، لذلك فإن تقنية المسح الضوئي هذه مدعومة بفهمنا وتعتمد على بناء أجساد الشخصية الفردية المحدودة.

استخدمت عمليات مسح الدماغ، مثال ثالث، على نحو متزايد لتشخيص اضطرابات مثل متلازمة التعب المزمن، واضطراب نقص الإنتباه، ومتلازمة حرب الخليج وغيرها[4]. هذه الأمراض متنازع عليها، وتلفها التساؤلات حول أساسها الجسماني وأعراضها. يواجه المرضى معركة الإعتراف بحالتهم، سواء من الناحيتين القانونية أو الطبية، للحصول على العلاج أو التعويض أو تغيير ظروف العمل[5]. ويعتبر المسح الدماغي مركزياً هنا لأنه غالباً ما يستخدم لدعم التشخيص، ولإظهار أن الحالة ليست موجودة فقط «في عقل المريض» بل في الدماغ، وبالتالي هذه الحالة «واقعية». ومن الجدير بالذكر صلابة العقل التاريخي: انقسام الجسم هنا. الأول هو بناء «ثقافي»، وليس اختصاصاً طبياً، وهذا الأخير هو «الطبيعي». إذا كان بالإمكان العثور على الإضطراب (حرفياً) داخل الجسد، فلا بدّ أن تكون الحالة الطبية الجسدية «حقيقية» ـ أي إعطاء المرضى الحق بالعلاج أو التعويض.

---

(1) قارن، ستراثيرن 2005، 29. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) ستراثيرن قبل 1992، 50. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) شارب 2000، 301. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) دوميت 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) دوميت 2000، 210. (إشارة من الكاتب نفسه).

ولكن عمليات المسح الدماغية مثل تلك التي تنتجها آلات التصوير بالرنين المغناطيسي الوظيفي تلعب دوراً متنازعاً عليه. فبحسب تعليل دوميت[1]، كان العلماء ومشغلي الآلات يترددون في استخدام المسح الضوئي كدليل قاطع. ونظراً لأن الصور قدمت دليلاً مادياً سهل المنال، تم قبولها بسهولة أكبر في قاعات المحاكم مما كانت عليه في المختبر باعتبارها «دليلا قوياً» على الواقع المادي للحالة، مثل هذا «الدليل» يمكن استرضاء ليس فقط المحاكم والشركات ولكن المرضى أنفسهم، موفراً بذلك إثباتاً على صحة حالتهم. ومرة أخرى، فإن التكنولوجيا لا تكشف ببساطة عن وجود المرض بل تشكله كحقيقة اجتماعية ـ طبية. من ناحية أخرى، يتم التحقق من واقع هذه الإضطرابات بقدر كبير في جلسات الاستماع لمشاكل الإعاقة، وقاعات المحاكم وشركات التأمين وعمليات الأطباء الجراحية كمتلازمة مع الدماغ وآلة التصوير، وهذا يسمح أيضاً بالإعتراض على حقيقة هذه الظروف في مختلف المواقع للمرضى وأسرهم، وهذا المشهد من التشخيص المميز يمكن أن يوفر فرصة لهم للمساعدة في السيطرة على الإجابات عن طريق تغيير *مكان* طرح الأسئلة»[2]، حيث يعتمد التشخيص هنا على أكثر من مجرد ما تكشفه التكنولوجيا عن حقيقة الأمر. كل شكل من أشكال المسح الضوئي أو تقنيات التصوير لا يخلق فقط «تصورات» جديدة عن الأجساد البشرية، بل إنه يخلق أيضاً حقائق جديدة وأجساد جديدة[3]. الصور المعروضة في الشكل **100** تنتشر بين أماكن مختلفة: المختبرات الطبية والكتب المدرسية ومكتبات الصور والمنازل ومراكز الشرطة وهلم جرا[4]، وهذا يسمح للأجساد بالعمل بطرق جديدة وفي محيط جديد. هذه الصور تعطي الأجساد صلاحيات جديدة وإمكانات جديدة ـ وفي نواح كثيرة، أجساد جديدة. وإلى جانب هذه الإمكانات الجديدة، تعتمد الصور على الأفكار والمفاهيم القديمة.

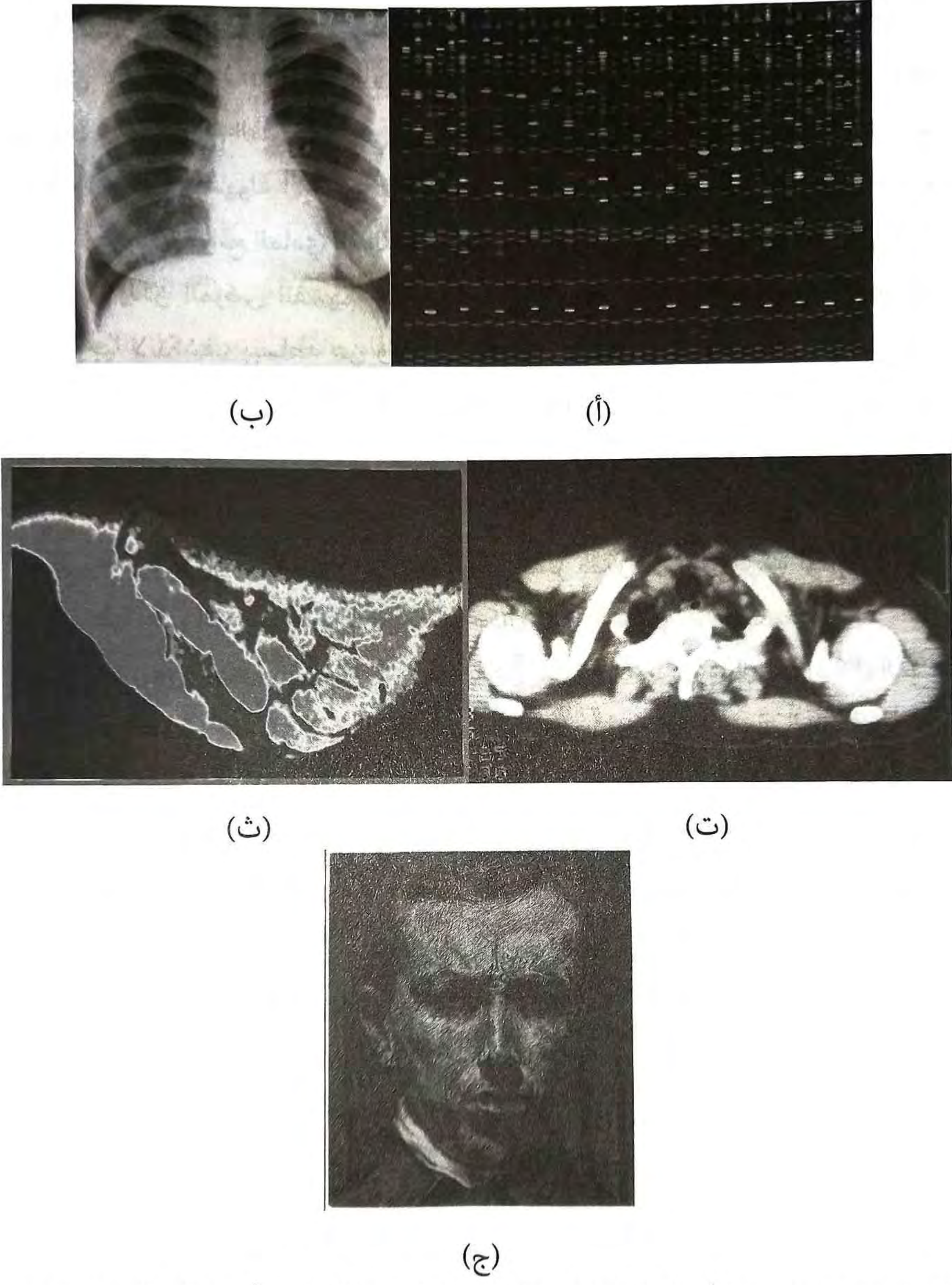
---

(1) دوميت 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) دوميت 2000، 217، النص الأصلي. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) قارن، أمثلة من ادواردز، هارفي ووييد 2010؛ اود ـ شورن وبينش 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) انظر لاتور (1999، الفصل الثاني) من أجل نقاش كامل حول أهمية تعميم المراجع. (إشارة من الكاتب نفسه).


(أ) (ب)

(ت) (ث)

(ج)

الشكل 100: بعض من الأجساد المتعددة من تقنيات المسح الضوئي. (أ) بصمات الحمض النووي (الحقوق محفوظة لـسو موبيرلي عن طريق صور ولكم). (ب) الأشعة السينية (ت) التصوير المقطعي المحوسب (المسح المقطعي) (ث) صورة الثدي الشعاعية (الحقوق محفوظة لصور ولكم). (ج) لوحة شخصية لأومبرتو بوكيوني، 1910(الحقوق محفوظة لمتحف ميتروبوليتان للفنون). انظر أيضاً التصوير بالرنين المغناطيسي المعزز باللوحة 8 ج.

ولذلك، فإن تقنيات المسح الضوئي تخلق، بقدر ما تكشف، وتستند إلى مفاهيمنا الحالية للجسد واحتياجاتنا الاجتماعية للقيام بذلك. والتكنولوجيا الحيوية هي أيضاً مكونة للأجساد والعكس بالعكس، بالطريقة التي أشرنا إليها بالفعل ـ فإن البدعة الصارخة الآن هي أن الأجساد نفسها أصبحت تكنولوجيا. إنشاء خطوط الخلايا هو مثال واضح، مع خط هيلا[1] ربما الأكثر شهرة، كأول «خط للخلايا الخالدة» التي تم خلقها من المواد البشرية[2]. وهناك مثال أكثر رسوخاً قُدم منذ فترة طويلة من خلال التبرع بأجساد كاملة خدمة للمعرفة الطبية[3] ولكن استخدام الأنسجة البشرية في الطب والبحوث قد أثار جدلاً جديداً ـ مع إثارة زوبعة من القوانين الجديدة والصياغات الأخلاقية من حوله[4]. لقد تطرقنا إلى بضعة أمثلة أخرى في هذا الفصل: الخلايا الجذعية، وزرع الأعضاء، والإستنساخ، والحمض النووي، والتقنيات الإنجابية الجديدة. لقد انتقلنا من الأجساد كآلات إلى الأجساد الجزيئية وشبه الجزيئية، حيث أن التكنولوجيا تخلق هذه الأجساد ـ مع اللوازم المادية التي قدمت التكنولوجيا. وفي الطريقة التي قدمنا بها هذا، حاولنا أن نوضح أن التكنولوجيا، تحليلياً، والجسد والمجتمع ليست كيانات منفصلة على الرغم من أنه قد يُنظر إليها على هذا النحو ـ بل، كل مُلازم للآخر. إذا أعدنا هذا الرأي إلى الفصول السابقة، يصبح من الواضح أن الأجساد والتكنولوجيا كانت دائماً رَاكِبَة بَعْضُها فَوْقَ بَعْض.

الكثير من التقنيات الطبية التي نوقشت هنا ـ من النظارات إلى تقنيات المسح ـ تعتمد وتساعد على خلق فكرة عالمية معيارية صحية يمكن رصد أداءها ميكانيكياً، وبالتحديد بيروقراطياً والتي يمكن إصلاحها ميكانيكياً عندما تعجز (مثلما ذكرنا باختصار في الفصل الثاني). هذه هي الشخصية (الأسطورية إلى حد كبير) مقارنة مع الشيء الحقيقي ـ الجسد الراشح، ذو الرائحة الكريهة، والمريض والمعتل. الجسد، سواء كان مريضاً أو مُعافاً، هو واقع مادي، ولكن فهمنا لهذه المادة لا يشكل مسبقاً مشاركتها مع الظروف البيئية، والناس، والعالم أو مع التاريخ. تماماً كما هو الحال مع التقنيات الأكثر شيوعاً في الحياة اليومية التي ذكرناها

(1) (HeLa): هو نوع مِنْ الخلايا التابع لخط الخلايا الخالدة والمستخدمة في البحث العلمي، هي أقدم الخلايا، وقد تم الحصول عليها اصلاً مِنْ خلايا سرطان عنق الرحم، التي استخرجت من المريضة هينريتا لاكس التي توفيت بسبب السرطان في العام 1951. (المترجم).

(2) لانديكر 2003؛ 2007؛ ربينو 1996. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) قريبا ماكدونالد. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) مجلس نوفيلد حول أخلاقيات البيولوجيا 2011؛ برايس 2009 (إشارة من الكاتب نفسه).

فقط (من السيارات إلى الهواتف المحمولة إلى فرش الأسنان)، التقنيات الجديدة لا تنشأ كضرورة حتمية وبشكل مستقل ـ فقد تمّ تطويرها خصيصاً لتناسب الإحتياجات الاجتماعية الملموسة[1]. هذه «الإحتياجات» هي نفسها متجسدة بالفعل.

وهكذا، «العالم الجديد الشجاع» المفكك لا ينبعث من حطام الأفكار. بدلاً من ذلك، عندما ندرس مختلف القوى الموجهة للتقنيات الجديدة بالتفصيل، نرى أنها تتعامل مع قضايا مختلفة في كل حالة، ويمكن استخدام نفس التكنولوجيا بطرق مختلفة جذرياً. توفر لنا تقنيات المسح الضوئي أجساداً مختلفة ومتعددة، اعتماداً على الجسيمات المحددة[2]، والتي يمكن أن تتجسد بدورها، ويمكنها أيضاً أن تقدم إحساساً بأن صحة الفرد يتم تعريفها وإدارتها بيروقراطياً، وهو أمر يترابط بشكل جيد مع النمو المتصور للقدرة الحيوية الحكومية[3] على شكل إحصاءات بيولوجية. ولكن أمراً مثل بصمة الحمض النووي واستخداماتها، يعتمد على فكرة «الفرد» التقليدية وعلى فكرة الفردانية، حيث أن الجسد المنضبط هو القاعدة الأساسية «للمجتمع». تؤدي التقنيات الإنجابية الجديدة إلى طمس العلاقات البيولوجية في الوقت الذي يعزز فيه الحمض النووي (الدنا) الأنساب الأسرية التي تخلّد تماماً نموذجاً تقليدياً للسلالة. وإن عمليات الزرع، والإستنساخ، وتسلسل الحمض النووي تخلق القدرة على تفتيت الجسد إلى قطع صغيرة تماماً، ولكن استخدامات مثل هذه التقنيات (شفاء شخص ما، وتعقب هوية آخر) تعتمد على صور الوحدة الأصلية[4]، مع التشديد على التفرد الذي يدخل في صلب الشخصانية الأوروبية والأميركية.

---

(1) كنا قد وضحنا مراراً وتكراراً أن التكنولوجيا الطبية ليست ببعيدة عن «الثقافة» وتعتمد عليها، بل هي جزء منها. بالنسبة للحالات المبينة هنا، من الجدير التأكيد، بكل الأحوال، على أن البشر نادراً ما يتفاعلون مع التكنولوجيا بطريقة مباشرة. المؤسسات، بما فيها الحكومات، والهيئات الصحية، والأعمال، وتطبيق القانون، والأعمال الخيرية والجمعيات، جميعها لعبت دوراً في طريقة ارتباط البشر والأشياء معاً. لعبت المؤسسات دوراً هاماً ليس فقط بسبب حجمها، وقدرتها على الإنتشار زمانياً ومكانياً. فالمعيار والزمن والتاريخ هي عوامل محورية في هذه العلاقة ومحورية بالنسبة لقصص التحول الكبير أيضاً، وهذا ما سنناقشه في الفصل التاسع. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) مول 2002. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) فوكو 1978، 140. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) ستراثيرن بعد 1992، 157. (إشارة من الكاتب نفسه).

الخاتمة: الأنماط السائدة

تناولت الفصول السابقة مسألتين. أولاً، لقد أشرنا إلى بعض آمال ومخاوف الناس حول الجسد والتكنولوجيا الحديثة، وأصبح من الواضح أن أساس العديد من المخاوف ينطوي على مقدمات إفتراضية، الآن متنازع عليها، تقول بأن الجسد والتكنولوجيا هما أمران منفصلان، وأن الأخير يتصالح مع السابق، ويحوله بعيداً وخارج أي إدراك. ثم انتقلنا إلى المسألة الثانية: كيف يمكننا أن نفكر بشكل مختلف في العلاقة بين الجسد والتكنولوجيا؟ من خلال دراسة كل من التقنيات التي نواجهها في الحياة اليومية (مثلاً، السيارة) وعدد قليل من التقنيات الطبية و«الحيوية» الحديثة، أشرنا إلى أنه مع قيام التكنولوجيا بتغيير الجسد (هذا ما يحصل فعلياً) تكون بالتالي قد تشكّلت من خلال فرضياتنا السابقة حول ماهية الجسد واحتياجاته، كما تشكلت عبر الأجساد التي تجسد هذه الحقائق.

وقد لخصت هاكينغ نقطة معروفة الآن لعلماء الإجتماع ـ وهي أن «آثار التقنيات الجديدة لا تحددها التكنولوجيا نفسها بل تحددها الطريقة التي تتشابك بها وتندمج مع فكرة شخص يعيش في العالم، إنها مسألة أسلوب حياة. تتوافق المفاهيم والممارسات الجديدة مع القوانين والمواقف الأخلاقية القائمة»[1]، وإنّ التكنولوجيا الجديدة في حد ذاتها لا تحرض على الجدل. قد تؤدي التقنيات الإنجابية الجديدة مثل الأمومة البديلة إلى إرباك اجتماعي فقط إذا بدأ التفاهم والنقاش من منطلق اعتقاد أساسي بأن الأطفال يجب أن يتلقوا موادهم البيولوجية من شخصين فقط، وأن هؤلاء الأهل البيولوجيين يجب أن يكونوا أيضاً الأهل الاجتماعيين والقانونيين للطفل. النقطة الرئيسية في أي مخاوف بشأن التكنولوجيا هي الإقتناع بأن أجسامنا هي «طبيعية»، وبالتالي أي خروج عنها يعتبر غير «طبيعي». ومع ذلك، فإن أمثلة من أجزاء أخرى عالمية متقدمة تقنياً والفروقات التاريخية التي تم تتبعها في هذا الكتاب تبين كيف أن هذا الرأي هو ابن زمانه فقط. ما يجري في الوقت الحاضر ليس استبدالاً للجسد «الطبيعي» بآخر محدد ثقافياً ولكنه صراع بين الأجساد المختلفة، كما أن فكرة الطبيعة مقابل الثقافة، كما تضعها ستراثيرن، «تنتمي إلى عالم شكلته الإنقسامات والإنشقاقات، حيث البشر، وفي غمرة كفاحهم للتحرر من الآلات، يعتبرون أنفسهم عبيداً لهذه الآلات»[2].

(1) هاكينغ 2007، 81. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) ستراثيرن 2004، 37. (إشارة من الكاتب نفسه).

وبناء على المادة الواردة في الفصل الأخير، وكما لوحظ في المقدمة، يمكننا أن نرى أن كلاهما يميل إلى الهيمنة في إطار الأساليب الجسدية المتاحة. ولعل المفهوم الأكثر انتشاراً على نطاق واسع للجسد في العالم الأوروبي ـ الأمريكي هو أنه يعادل الذات، والفرد المتميز والمتناهي، ونحن نرى هذا في كثير من الحالات. على سبيل المثال، الحس المصقول للمساحة الشخصية والخصوصية لا معنى له إلا إذا سلّمنا بفكرة أن المسافة والوضوح بين الجسمين الماديين تعكس، أو تخلق، علاقة اجتماعية بين شخصين. الأجساد هي أجساد فقط لأنها اجتماعية من حيث أهميتها المادية[1]، ومن الواضح أنها اجتماعية ومتعددة: فمعظم الناس قد يشعرون بشكل مختلف عند التعري أمام شخص غريب أو حشد من الناس عما يشعرون به عند التعري أمام زوجاتهم، أو قطتهم أو خزانة ملابسهم. هذا النمط من الجسد كذات يربط الشعور بالذات المحدودة، الذي ناقشناه في الفصل الأول، وبفكرة الذات الباطنية، حيث يمكن الوصول إليها من خلال التأمل، والتي تطرقنا إليها أيضاً في الفصل السابع.

ومع ذلك هناك أيضاً مجالات حيث يبرز الجسد فيها كآلة وليس الجسد كذات، وهذا هو النمط الثاني السائد. وقد برز ذلك، كما رأينا في الفصل السابع، من خلال عدة عناصر مختلفة من بينها الخطاب في العلوم والطب والفلسفة وأجهزة النظام في المدارس والمستشفيات والسجون والملاجئ والتجارب اليومية في المنزل والعمل والأرض. هناك العديد من الحالات التي كانت فيها أجساد البشر، أو ربما كانت، خاضعة للتجسيد بطريقة أو بأخرى ـ لأن العديد من أماكن العمل الحديثة قد تمّ تنظيمها بطرق تعاملت مع العمال على أنهم «ترس في آلة». ولكن بالنسبة لمعظمنا، التباين الأكثر وضوحاً كان في الطب. في الممارسة الطبية، يتم التعامل مع الجسد أحياناً كشيء، حيث تملى عليه خصائصه عبر العمليات المادية. على سبيل المثال، العلاج الطبي اللازم لشفاء كاحل مكسور قد يتطلب عادة استقرار ومواءمة العظام وضمان تدفق الدم والمغذيات إلى منطقة الإصابة، فهو ليس بحاجة إلى التوبة الروحية، والعلاج النفسي، والإنتقام الدموي أو محاكمة السحر للتأكد من سبب الإصابة ـ الأمر سيان ما إذا كان هذا الكاحل المكسور يعود لقديس أو لزنديق، من برج العقرب أو من برج القوس، غريب أو صديق، حبيب أو عدو. وقد نشأت هذه المعارضة بين الجسد الطبيعي ـ المادي والعلاقات الاجتماعية من الممارسات والإنقسامات التي شاعت خلال أوائل العصر الحديث والحديث كما رأينا في الفصل السابع.

(1) لامبرت وماكدونالد 2009. (إشارة من الكاتب نفسه).

في التعليم الطبي وفي اللقاءات الطبية اليومية، دائماً ما يستتر التوتر بين معاملة المريض كشخص ومعاملة جسده كشيء مادي، والحالات التي يمكن أن يلوح التوتر فيها في الأفق مُحاطة بمختلف أنواع البروتوكولات[1]، حيث تخلق الخصوصية والزي الرسمي والتوقعات الظرفية والأخلاق المهنية مساحة روتينية، يُفهم منها أن الأطباء يمكنهم أن يروا ويلمسوا المرضى بطرق من شأنها أن تكون غير مناسبة بالنسبة لهم كأفراد، وكثيراً ما ينشأ ذلك بشكل مهذب من خلال سلوكيات بسيطة ـ على سبيل المثال، أطباء الأسنان والأطباء الذين يتحسسون وجه المرء في أماكن قريبة جداً يتجنبون النظر مباشرة إلى عيون الشخص بطريقة قد توحي بعلاقة حميمة جسدية تربط بين الأصدقاء أو الأحباب. عمل فون هاجنز، الذي رأيناه في الفصل الأول، يخلق مثل هذا الجدل على وجه التحديد عن طريق الإستهانة بهذه الحدود، فالأشخاص الحقيقيون يتم تجسديهم وتحويلهم إلى أشياء ـ حيث لا يتم تقديمهم فقط كمادة طبية، بل كلعبة شطرنج أو ككرة سلة. ما هو مرعب بالنسبة للبعض، وماهو ساحر بالنسبة للآخرين، لا يظهر فقط من خلال تجسيد الأجساد، ولكن في الطريقة التي يتم فيها هدم هذا التجسيد خارج ميدان الممارسات العلمية التوقيرية.

إذاً، من أين تأتي هذه المواقف؟ وكما رأينا في الفصل السابق، وما ناقشناه في هذا الفصل فيما يتعلق بالتكنولوجيا، فإن عمل علماء التشريح والعلماء والفلاسفة إلى جانب أنظمة الإنضباط المتغيرة في المنزل وفي العمل، أدى إلى تصلب وتقنين طريقة خاصة مزدوجة في النظر إلى العالم. على الرغم من أن العديد من التناقضات المحددة (العقل / الروح مقابل الجسد، والطبيعة مقابل الثقافة وهلم جرا) يبدو أن لها تاريخ طويل يعود بها على الأقل إلى اليونان الكلاسيكية (انظر الفصل الخامس)، ومع ذلك أصبحت راسخة في أوائل العصر الحديث بشكل كبير. ومن خلال إعادة تعريف المادة باعتبارها مادة خاملة، كما فعل ديكارت، كان من الواضح أن الناس يمكنهم تمييز أنفسهم عنها، وتفضيل العقل على الجسد، وفصل ومعارضة الثقافة والطبيعة[2]. مفاهيمنا عن الجسد كآلة والجسد كذات يمكن ردها إلى المخاوف السائدة حول الجسد كمكون طبيعي في مقابل الجسد كمكون ثقافي، وإلى إنقسامات التكنولوجيا والمجتمع. هذه هي الأنماط المتعددة في عصرنا، وفي حين يمكننا

(1) انظر غوود 1994؛ ماكدونالد 2011؛ 2012؛ قادم لاحقاً؛ وسينكلير 1997 من أجل المراجع والأمثلة. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) ميتشام 1979، 185 ـ 187. (إشارة من الكاتب نفسه).

تدريب أنفسنا، كما يفعل طلاب الطب، على قبول أن الجسد هو آلة في حالات معينة، حيث الذاتي، والشخصي والفردي يعودون لتكرار هذا باستمرار، وفي حين أننا قد نرفض هذه الإنقسامات تحليلياً (كما سبق وناقشناه بوضوح آنفاً)، ونعترف بالإحتمالات التاريخية، إلا أنها تشكل مع ذلك مكونات هامة في التفاهم العادي ليس فقط لتقنيات الحياة اليومية ولكن أيضاً للعلوم البيولوجية في القرن الحادي والعشرين.

هذا التوتر بين الجسد كآلة والجسد كذات غالباً ما يكون مغلفاً بنوع من المخاوف التي افتتحنا بها هذا الفصل. ظهر الشعور بالخوف من التكنولوجيا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، وأعرب عنه فرانكشتاين، من خلال رؤى عن جسد ممكنن تدريجياً. يبدو أن الحداثة تنتج أشياء جديدة باستمرار بحيث لا يمكن تحديدها فيما إذا كانت ثقافة *أو* طبيعة. كما رأينا في الفصل السابع، في *فرانكشتاين*، تستخدم ماري شيللي شخصية الوحش لتمثل أحد المخلوقات الهجينة، كمخلوق ليس هو بالطبيعة ولا الثقافة، وهكذا هو مَعِينُ مخاوفنا الذي لا ينضب. إذا كان الجسد هو مجرد آلة، فلا بدّ إذاً من تحسينه في جميع الطرق المعتادة: قطع جديدة، وإصلاحات، وأنواع جديدة من الهندسة، وتركيب جهاز كمبيوتر وهلم جرا، ولكن من ناحية أخرى، إذا كان شخصاً، فيجب احترام سلامته «الطبيعية». حتى وقت قريب، كان فهم الجسد كآلة هو رمز أو قياس: لم يكن صحيحاً تماماً. إلا أن التقنيات الطبية الحديثة تهدد بتجاوز الإنقسام بين القياس والواقع، وتحويل الرموز إلى مادة[1]. حيث دفعت الآلات ومصانع الثورة الصناعية بالناس إلى فهم أجسادهم كما *لو* كانت آلة، ويبدو أننا الآن نستطيع جعلها حقاً مثل آلة[2]. كما رأينا في قصتنا الموجزة: قبل أن يكون القلب مثل مضخة بزمن طويل، وكيف الآن قد يكون مضخة، حرفياً. التكنولوجيا الحيوية تعزز التوتر في الحدود بين الطبيعة والثقافة وبين الشخص والهدف ـ فمنتجاتها تتحدى التصنيفات السهلة.

وحتى أثناء التغيير، فإن الأجساد على كل مستوى تحمل دائماً تاريخها معها. بعيداً عن «جسد حديث» يحل محل «جسد ما قبل الحداثة» فقط، فما رأيناه هو تحول تدريجي. جنباً إلى جنب مع العناصر المستمرة بفكرة العالم المصغّر (في الأبراج والعبارات مثل «رئيس الدولة»)، هما جسدان ـ الجسد كآلة والجسد كذات ـ يسودان الآن، وقد انبثقا من منظور

(1) ستراثيرن بعد 1992، 2 ـ 3. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) هاكينغ 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث الذي قارن بين الروح / الشخص مع الشكل المادي (انظر الفصلين السادس والسابع). غير أن ما تغير هو ظهور خطاب رئيسي جديد هو (العلم) بدلاً من آخر هو (الدين)، وقدرة هذا الخطاب على تقويض حالات الإنفصال ذاتها هي التي أدت إلى ظهوره في المقام الأول. لو أردنا، يمكننا أن نؤكد على أنها «نقطة تحول» تاريخية ـ «ولادة فكرة السجن»[1]، أو اكتشاف الحمض النووي وهلم جرا ـ ولكن هذه اللحظات هي دائماً نتاج العملية التاريخية على المدى الطويل أكثر منها سبباً لحظياً خارجياً ومستحدثاً. من ناحية أخرى، فإن فكرة أننا نعيش في زمن فريد من نوعه، متغير على الدوام هو في حد ذاته جزء من تعريف الذات الحداثية، وإن الفكرة القائلة بأن التكنولوجيا تسبب الآن تغييراً ثورياً تعتمد جزئياً على التصور القائل بأنه، قديماً، كان الجسد ساكناً ولا يتغير بتغير التحولات التاريخية. تشكل التقنيات والممارسات الجديدة أنواعاً جديدة من الأجساد، ولكن ينبغي أن نؤكد على معرفتنا بالتغيير بخلاف افتراضات الإستقرار، حيث يمكن لتكنولوجيا الجينات الجديدة أن تغير الواقع الطبيعي للشيخوخة، وهذا ما فعله الطب في القرن العشرين. ربما يوسع مسير الإنسان آلياً القدرة البشرية على التصرف بالنيابة عن الكون كما لم يفعل من قبل، وهذا ما فعله إبتكار الفخار. قد تسمح عمليات زرع الأعضاء لأجزاء من جسد شخص ما بالانتقال إلى جسد شخص آخر، ولكن، جدياً، هذا ما فعله تبادل الفؤوس الحجرية المصقولة. هذه الاعتبارات للواقع التجريبي والمختلفة شكلاً ومضموناً تشير إلى أن التغيير ليس دراماياً دائماً بخلاف ما يظهر[2].

برغم أن القرون الوسطى فتحت الطريق أمام بداية العصر الحديث ومن ثم القرن العشرين، فإنه نادراً ما اختفت المفاهيم والممارسات القديمة ـ ما حدث بدلاً من ذلك كان تحولاً في العلاقات بين الأنماط الجسدية. ففي الفترة بين عامي 1600 و2000، على سبيل المثال، لم يتوقف البشر للحظة في أوروبا والولايات المتحدة عن الاعتقاد بأن الجسد تسيّره الروح وبدأوا يؤمنون به كشيء مادي صرف عوضاً عن ذلك، بل كانت كل هذه الآراء موجودة قبل وبعد تلك الفترة. مفاهيم الجسد كذات والجسد كآلة، والمواقف ذات الصلة بالتكنولوجيا، هي جزء من هذه الإتجاهات التاريخية طويلة الأمد. هل تتغير الأجساد؟ مما لا شك فيه، نعم. ولكن هل تتغير بطريقة لم يسبق لها مثيل؟ كلا، بل هي أفكار الجسد «الطبيعي»، التي عادة

---

(1) فوكو 1977. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) نقيض ثريفت 2006، 192. (إشارة من الكاتب نفسه).

ما تكون عليها الأجساد تحت ضغط مستمر في العالم الحالي. في الفصل الأخير ننتقل إلى استنتاجاتنا من هذه الدراسة الواسعة النطاق عن تاريخ الجسد، وسوف ندرس التاريخ الموسع لهذه الطرائق المختلفة هناك.

9

تاريخ الجسد: مقالة ختامية

اوليفر ج.ت. هاريس وجون روب

بعيداً عن محاولات طمس الجسد، المطلوب هو جعله مرئياً من خلال التحليل البيولوجي والتاريخي... المحكومين معاً بأسلوب معقد بشكل كبير... من هنا، أنا لا أتصور «تاريخاً من النبوغ» يحلل الأجساد فقط بالطريقة التي يُنظر بها إليها ويُسفر عن دلالة وقيمة ـ بل هو «تاريخ الأجساد» والطريقة التي تمّ بها إستثمار ما هو أكثر مادية وأكثر حيوية فيها.

ميشيل فوكو[1]

يمكن قراءة التاريخ كسلسلة من الأشكال المتجسدة التي تظهر إلى الوجود ومن ثمّ تتصرف وكأنها قوى تاريخية.

كريس شيلنغ[2]

الجسد المتناقض

الواقع موجود، ولكنه معقد. أكثر من معقد ـ هو متناقض، ونمطي وغير مُصْمَت، وغامض ومتعدد. إنه كغابة تمشي فيها، ويمكنك أن تفهمهما كمشهد طبيعي لفان غوخ المشاكس، أو صورة داكنة للذكريات، أو وجه تعبيري، أو مخطط فني، أو موقع الملذات والآلام الحسية في الجمجمة[3]، أو عالم معصوب العينين من زقزقة العصافير، أو حفيف أوراق الشجر في مهب

(1) فوكو 1978، 152. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) شيلنغ 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) هنا يشير الكاتب إلى «جبل الجلجلة» (Calvary) اسم يشير إلى مكان يقع خارج مدينة القدس القديمة، يعتقد بحسب الإنجيل أن يسوع صلب عنده. تعود تسمية هذه المنطقة إلى الآرامية جاجولثا بمعنى موقع الجمجمة. (المترجم).

الريح، ووقع أقدام وحوش خفية. في مثل هذا العالم، لا يوجد تمثيل من دون سوء تمثيل - أن تتذكر أشياء وتنسى أشياء أخرى. بقدر ما كانت رغبتنا العارمة بأن تكون الأمور خلاف ذلك، استطاع الأكاديميون الغربيون في القرن 21 أن يتملصوا من الحالة الإنسانية ويحققوا طريقة لفهم الجسد (والعالم) والتي لا تستند إلى الصور المجازية كما يفعل الكثير من الناس. المسألة ليست في أي الصور هي الصحيحة وأيها مزيف، بل أيهما يساعدنا بفهم أمور خاصة عن الجسد.

بالتالي: ما هو «جسد الإنسان؟ جواب واحد - هو ذاك الجسد الذي من المرجح أن العديد من القراء يعتمدونه في هذا الكتاب - هو الجسد العملي والمنطقي، الفكرة ليست خرافية: الجسد عبارة عن جسم طبيعي، مادي يؤدي عمليات بيولوجية مثل التنفس، وتغذية نفسه، وهو يتغوط، وينمو، وينجب ويموت، كل ما تبقى هو عبارة عن كسوة «ثقافية». ومع ذلك، هذه الفكرة بحد ذاتها نتاج تاريخي - ظهرت مع صورة «الجسد كآلة» في القرن السادس عشر (الفصل السابع). وهي ليست صورة كاملة عن الجسد - استحضر الناس في تلك الآونة (وحكماً هذه الأيام) عدة مفاهيم أخرى للجسد لتعبئة الفراغات السوداء وللتعامل مع أوضاع عديدة أخرى والتي لم تكن مفيدة تماماً في رؤية الجسد كجسم مادي. من ناحية أخرى، التصور الأساسي لهذه الفكرة قابل للنقاش. تفترض هذه الفكرة أن «الطبيعة» متمايزة عن «الثقافة» - لذا نرى أن الجسد الكوني «الطبيعي» قائم قبل الجسد «الاجتماعي»، برغم أن البشر لا يمكنهم إلاّ أن يكونوا اجتماعيين، حيث هيكل وعمليات الجسد المادي نفسها تتطور بشكل دائم ضمن منظومة العلاقات الاجتماعية[1]، وحيث أن أنماط التزاوج الاجتماعي تجمع بين الحيوانات المنوية والبويضة مع حمولتها من الحمض النووي (الدنا) من أجل خلق جسد جديد اكتسب فعلياً وضعاً اجتماعياً. العلاقات الاجتماعية تغذي الجسد بوفرة أو بشكل ناقص، وتسمح له بالنمو أو تعيق نموه - يصفونه بنظام من النشاط الذي يشكّل عظامه وعضلاته التي تبلى في سن الأربعين أو التي تبقيه سليماً حتى سن الشيخوخة، تصنف العلاقات الاجتماعية الجسد وتميزه داخلياً وخارجياً وفقاً لهويته، وتعلمه لعبة الدلالات التي تشكل تصرفات اجتماعية فعالة غافلة، لكنها تحمل تأثيراً عملياً، وبذلك، يسلمونه إلى مصير اجتماعي إستثنائي. إن وضعنا الاجتماعي هو الذي يساعد على دره المرض وتصحيح الجسد، أو تركه عرضة للإهانة والإصابة، فالمجتمع يطيل أو يقصر من عمر الجسد. في كل هذا، تتفاعل العلاقات الاجتماعية مع العمليات الفيزيائية لتقديم شيء لا يتم تصويره إلا جزئياً من

(1) قارن، الفصل الثاني؛ سوفار 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).

قبل تصنيفات مفروضة مثل «الطبيعة» و«الثقافة». إذا كان التكاثر والنمو والتغذية والنشاط والمرض والموت ـ عمليات بيولوجية ـ تحدث دائماً في الأوضاع الاجتماعية وعبرها، إذاً، أين هو الجسد الاجتماعي «الطبيعي»؟

وعلى الطرف الآخر، اعتقد بعض المنظرون بأن الجسد هو أولاً وقبل كل شيء نتاج الخطاب الثقافي. وهذا غالباً ما يكون مضمراً ـ والبنائيون الاجتماعيون من أمثال بورديو، وفوكو، ومعظم المنظرين في قضايا المرأة اعترفوا بالجسد البيولوجي ولكنهم اعتبروه أقل صلة بالوجود الاجتماعي الحقيقي للجسد. وبالتالي، فإن هذا الرأي يعني أنه إذا كان الناس في العصر الحجري القديم لم يعترفوا بالجسد البشري كشكل مميز من الكائنات، فإنه من غير المناسب تطبيق مفهوم «الجسد» على العصر الحجري القديم. إذا كانت شعوب العصر الحجري الحديث تساوي الفأس مع الجسد، فإن الفأس في جميع النواحي كان هو جسد الإنسان في ذلك الوقت. على الرغم من أن أكثر التنظيرات فائدة للجسد قد نشأت في منظور البنائية الاجتماعية، إلا أنها لا تترك سوى القليل من التحليل المقارن، حيث يمكن فهم كل مجتمع في نهاية المطاف فقط في حدود مصطلحاته الخاصة. ومن خلال إنكار أي جانب بيولوجي مقبول للجسد، فإنه يستنسخ الطبيعة بهدوء: اختلاف الثقافة حتى عند التنديد به جهاراً، كما أنه يترك مجالاً قليلاً لفهم الجسد كجسم مادي. ومع ذلك، فإن العمليات المادية التي تنطوي عليها الولادة والنمو والتغذية والإنجاب والمرض والموت محددة، وهي قائمة وليست زهيدة. وكما أنه لا يوجد جسد مادي يسبق الجسد الاجتماعي، فإنه لا يوجد أيضاً جسد اجتماعي يسبق نظيره المادي.

وهكذا، ومن منظورنا، تفقد هذه المقاربات الهدف. ويبدو أنه من المفيد اتخاذ موقف مفاده أن العمليات البيولوجية التي تنطوي على أشياء مثل الولادة والنمو والمرض والموت تطرح تحديات وجودية، بحيث يجب على جميع المجتمعات أن تفسر وتتفاعل معها مادياً بطريقة ما. وهكذا، «الجسد» هو في جزء منه فهم يتعلق بالهياكل البيولوجية والعمليات وقدرات الكائن البشري ـ مما يخلق حيزاً مفاهيمياً تملأه جميع المجتمعات بطريقة ما، حتى لو فعلوها بطرق مختلفة تقريباً عما هي في مجتمعنا. ولكن، بشكل حاسم، عندما يفسر الناس «الجسد»، فإنهم يفعلون ذلك بطرق عملية ومادية مثل إطعامه، وأذيته، وشفاءه، وتشكيل مظهره، ودفعه للعمل، وهذا ما يخلق الجسم المادي. لكن «الجسد» ليس شرطاً مسبقاً مطلقاً لهذا التفسير والتصرف ـ لأنه يبرز باعتباره نتيجة مستمرة ومشروطة عنه.

وهذا بدوره يلقي الضوء على الإمكانيات الوجودية للجسد، وعند هذه النقطة يصبح الجسد متناقضاً تماماً. من الواضح أننا نفهم الأجساد باعتبارها أجزاء متكاملة، في بعض النواحي، فهي تتنقل كوحدة متكاملة ـ أنت لا ترسل ساقك اليسرى إلى العمل في حين ساقك اليمنى تبقى في البيت لتقوم بالأعمال المنزلية، بيد أنه من الواضح أيضاً أن الأجساد يمكن فهمها أحياناً على أنها قابلة للإنفصال. ومع ذلك يمكنك تقسيم الجسد إلى أجزاء وفهم ما يفعل كل جزء على حدى، يتم تشكيل الأيدي بشكل مختلف وتؤدي مهام مختلفة عن العينين، واللسان، والأعضاء التناسلية أو المعدة. وعلاوة على ذلك، فإن الجسد ككل يمتلك القدرة المكانية الكامنة التي أقرتها معظم الثقافات، مثل التوجه إلى الأقصى والأدنى والتناظر الثنائي يميناً ويساراً. نتناول تناقضاً آخراً، لا مفر من فردية الجسد بطريقة أو بأخرى، فالناس مختلفون بشكل واضح وغير قابلين للتبادل، والأحاسيس الجسدية تؤثر بشكل مباشر على أعصاب جسد معين، وليس كل الأجساد، والهياكل المادية التي ترتبط بشكل تجريبي مع شعورها «بالأنا» تميل إلى إظهار الإستمرارية من يوم إلى آخر، ومع ذلك فإن الجسد هو أيضاً علاقة لا مفر منها. تُظهر الأجساد تشابهاً مرئياً للأجساد الأخرى ـ وهي تشترك بهويات الأسرة والقرابة والطبقة الاجتماعية التي تظهر مادياً في العادات والمظاهر ـ فهي تتشكل من أعمال الأجساد الأخرى، عن طريق الجنس والرعاية والتغذية والتبادل والعنف، وما إلى ذلك. مثلما نختبر حياتنا اليومية في العلاقات والأسر والمجموعات، حتى المشاعر مثل الألم أو السعادة، فإننا نتحرك بشكل معدٍ من شخص إلى آخر. الجسد هو بالتالي علائقي أيضاً وبشكل واضح، وهكذا هو الحال مع العديد من المتناقضات الأخرى. هل الجسد مستقر وثابت، أو متدفق باستمرار؟ هل الجسد محكوم أم قابل للنفاذ؟ هل هو إنسان بشكل واضح أو يمكن أن يكون أيضاً حيواناً، أو آلة أو مكان؟ الجواب على هذه التناقضات هو: «نعم، كلاهما».

إن الجسد الذي يحتوي على إمكانات متناقضة بطبيعتها، وإن الحالات التي يشارك فيها الجسد غالباً ما تتطلب منا الإعتراف بها. لنتناول صورة عادية، إن أنظمة العدالة الأوروبية والأمريكية تحدد وتعاقب الأجساد باعتبارها أفراد محكومة أخلاقياً ومسؤولة عن أفعالها. قانونياً، نحن لا نسجن أسر المجرمين، فقط المجرمين أنفسهم. وفي الوقت نفسه، في حالات أخرى، قد يلحظ نظام هوياتنا الآثار العلائقية بين البشر عن طريق القرابة، والهوية العرقية، والمواد المشتركة مثل الحمض النووي أو الدم، والعلاج النفسي، والمسؤولية القانونية لأفراد الأسرة.

بنفس الطريقة وإلى حد كبير، فإن رؤية الجسد كآلة أثبتت صورة منتجة بشكل استثنائي لاستكشاف العلاقات الوظيفية للجسد في العالم المادي، ولكنه يتطلب أيضاً قمع ونسيان كل الطرق التي لا يكون فيها الجسد كآلة، أو يرفض أن يكون مجرد آلة. وهكذا، فإن كل تطور تكنولوجي جديد يقوم على تشابه الجسد مع الآلة، وينشأ معه معضلة بيولوجية أخلاقية جديدة، أو مجموعة من القواعد التنظيمية، أو حتى مجرد تحول في الأسلوب غير متوقع، مثل الناس الذين يرتبطون بعلاقات قربى جديدة مع غرباء تماماً، إستناداً إلى فحوصات الحمض النووي على الانترنت، أو أبوة متعددة استناداً إلى التعديلات الجديدة في المواد البيولوجية، أو الأصوات المولفة على الكمبيوتر التي لا يمكن الاستماع إليها إلى أن تكتسب كلمة دالة للنوع. هذه الحالات تبين لنا حدود النظرة الميكانيكية للجسد، والتي لا يمكن أن تعمل اجتماعياً حتى يتم تعديلها، أو ختمها، أو تطويقها داخل طرق أخرى لفهم الجسد. وينطبق الشيء نفسه على جميع تفاهمات الجسد التي استكشفناها في هذا الكتاب، وغيرها الكثير التي لم يتم التفكير بها أبداً في أوروبا. حيث لا يوجد صورة تستنفذ إمكانياتها.

وربما هذا يفسر النجاح التطوري الطويل الأمد للإرتباك، أو على الأقل الطريقة الإنسانية الخاصة لأن تكون مرتبكاً ـ الانتقال بين رؤى منهجية ولكنها جزئية ومتناقضة. من المستحيل أن نتصور أشياء أخرى ـ جهاز كمبيوتر أو قطة ـ مشوشة بهذه الطريقة، لكننا كائنات نعيش في عالم معقد، وغالباً ما يكون غير محدد، فنحن نعيش حياة مشروطة حيث المشاركة النوعية اجتماعياً مع الآخرين أمر أساسي أكثر من أي أرضية في «عالم حقيقي» فيه النجاح والفشل. لنتمكن من التوصل إلى فهم منطقي لأجسام غامضة بطبيعتها مثل الجسد في هذا الميدان المعرفي، لا سبيل سوى تعدد الإيمان فهو يمثل استراتيجية مرنة ودائمة ومحتملة ـ حيث أن الوضوح الكوني جامد، وهش، وجزئي وأحياناً قاسي، وهو ترف محفوظ للفلاسفة، والقديسين، والطغاة والإنسان الآلي.

عوالم الجسد: العيش في الأجساد

قدمنا في الفصلين الأول والثاني فكرة «عوالم الجسم» كأداة استدلالية للتفكير في كُلية الأجساد في حياة الإنسان. وقد أطلقت دراساتنا سلسلة من عوالم الجسد المشروطة تاريخياً. في كل حالة، كان يتم إختبار الجسد وفهمه بشكل معقد، وبطريقة تطمس أي إختلاف بين الاجتماعي والمادي. الجسد هو المجتمع مكسواً باللحم، وهو دائماً معقد مثل المجتمع.

ما تعلمناه يعطي جوهر لعوالم الجسد كظواهر تاريخية. لقد رأينا كيف يتوسط الجسد بين المنطق الرفيع المستوى، والمعتقدات المجردة، والممارسات العملية، وإن المقترحات العامة والمجردة والمضمونة في كثير من الأحيان تستفيد من العديد من المعتقدات والممارسات المحددة والملموسة، والجسد هو الوسيلة اللازمة لتفاعلها. خذ النوع: أظهرت الإنتقادات النسوية الأخيرة بوضوح كيف يتم إنتاج النوع في الغرب اليوم من خلال سلسلة من العروض التي تم إنشاؤها والتي تتضمن الملابس والسلوك وطرق المشي والأكل والجلوس والوقوف، هذه ممارسات يومية حقيقية، غير أن الناس، عند العمل بهذه النماذج، يعتمدون على معارضة أوسع بين الذكور والإناث ويحافظون عليها، وهو الإنشطار الأساسي الذي يرسم علامات النوع الاجتماعي الأكثر وضوحاً والتي يلاحظها الناس ويناقشونها. في هذا التحليل، من المفيد التمييز بين تقاطع المعتقدات العامة والممارسات القائمة، حيث يعيش الناس في عالم من المعتقدات والميول المجردة الموروثة تاريخياً، وهذا يتماشى، بشكل أو بآخر، مع مفاهيم بورديو حول العادات والعقيدة الراسخة، وهذه بدورها توفر المواد المطلوبة لصياغة مجالات عمل محددة ـ طرق محددة للقواعد وهامة للقيام بأشياء معينة.

تصوّر عوالم الجسد هذه العلاقات بين المعتقدات السياقية الواسعة والممارسات اليومية، وجميعها تُنتج من خلال الممارسات والمعتقدات والأشياء المادية والفن المعماري والأرض واللغة والأفكار والإيمان والمؤسسات، التي تشكل ماهية الفرد، ليس فقط جنسه ولكن أيضاً العمر أو العرق أو العلائقية أو الطرق الفردية للشخصانية وهلم جرا. من الأفضل النظر إلى هذه المبادئ الهيكلية على أنها المثل العليا التنظيمية[1]، وفي حين أن هذه المثل العليا، التي لا تزال غير قابلة للتحقيق بشكل كامل، قائمة وتوجه ممارسات الناس، فإنها توفر المخطط الذي يمكن معه قياس الهويات، ومن خلال العمل بطريقة تتناسب مع النوع (ومع ذلك، قد يكون قد تمّ تحديده في مكان وزمان محددين) فإن البشر تعزز وتنتج هذه النماذج الجنسانية. تشكل هذه المثل العليا التنظيمية جسراً حيوياً في عوالم الجسد بين التخبط في الخيارات الحياتية اليومية والمعتقدات العميقة الواسعة التي تشكل هيكلها.

عوالم الجسد ليست منهجية ولا فوضوية، فهي عادة ما تحتوي على أنظمة منطقية جزئية متعددة، وهذا هو تعدد الطرق. داخل أي عالم من عوالم الجسد، هناك دائماً طرق متعددة

(1) بتلر 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).

لفهم الجسد، وطرق لإمتلاك الأجساد، وطرق لأن تكون جسداً، ويمكن لها أن تكون قائمة على تناقض واضح مع بعضها البعض ـ هل الجسد آلة قابلة للتكرار تحتاج إلى انضباط من خلال الرعاية الصحية الشاملة، أو موقع الشخصانية الفريدة، مثل منزل شخص لا تنتهك حرمته؟ أو يمكنها التعايش ببراعة، حيث أن الناس تتحرك سياقياً من وضع إلى آخر تبعاً للوضع الذي يجد المرء نفسه فيه؟ ومع ذلك، فإن وجود طرق متعددة لا يعني ببساطة وجود معتقدات متعددة حول جسد «حقيقي» (بيولوجي) واحد[1]. يمكن للأجساد أن تتصرف بشكل مختلف ويكون لديها قدرات مختلفة ضمن هذه الأوضاع المختلفة، وهذا يعني أن هناك عواقب مادية حقيقية على تعدد الوسائط، والتاريخ الذي نتتبعه سيكون مختلفاً جداً إذا لم نعترف بدورها الأساسي، كما أن تعدد الطرق يمنح عالم الجسد سبل تحقيق توازن صالح للعيش عبر الإعتراف واللعب على تناقضات الجسد، والإحتمالات الوجودية المتناقضة ذاتياً.

التاريخ الطويل للجسد البشري

من المنظور الموسع للتاريخ الكلي، يمكن تحديد تاريخ الجسد من خلال التغييرات في المفاهيم الأساسية. هذه هي إجابات على أسئلة مثل: ما الذي يحدد الجسد البشري؟ ما هي الصفات التي لديه؟ ماذا يشبه؟

تلخيص هذا التاريخ بإيجاز هو بمثابة تحدٍ. لا شك في أن الفهم الأساسي للجسد تطور على مدى آلاف السنين، ومع ذلك، فإن الأفكار الأساسية تميل إلى أن تكون متعددة، وممتددة على فترات متعددة وتتطور تدريجياً وليس فجأة (انظر المناقشة التالية). وهذا وحده يجب أن يثنينا عن محاولة وصف كل فترة من حيث صورة رئيسية واحدة أو نوع واحد من الأجساد. علاوة على ذلك، نحن نناقش في هذا الكتاب، بعض المحطات من تاريخ جسد الإنسان في أوروبا، لكن لأسباب عملية ونظرية، ما نقدمه هو تاريخ جزئي، وبالتأكيد لا يستبعد الروايات الأخرى، لكن هذا التاريخ لم يتطرق له أحد من قبل.

في كثير من الأحيان، تكون الصور أصدق أنباء من الكلمات. وقد صُممت الرسومات التجسيدية لإضفاء الحيوية البشرية على اللحظات الرئيسية في التاريخ الذي نرتبط به، وهذا يُبين بشكل خاص بأن فصولنا تمتد عبر أنواع كثيرة من مختلف الشواهد. نحن لا نريد من القراء أن يقارنوا بين عالم من الأدوات الحجرية الجافة والغريبة مع عالم من أشعار القرون

(1) هاريس وروب 2012. (إشارة من الكاتب نفسه).

الوسطى الحية والحميمة أو مع لوحات عصر النهضة ـ ونأمل أن يرى القراء الناس وهم يواجهون التحدي الإنساني في التعامل مع الموت وسط الخلافات في الحياة، سواء في العصر الحجري الأوسط الدانماركي أو في اليونان الكلاسيكية (لوحات 1 ـ 5). في معرض الصور التالي (اللوحات 6 ـ 8) كما هو حال الصور في كل الفصول، من الثالث إلى السابع، نلاحظ أن لدى الشعوب القديمة دائماً ما تقوله، حيث تخبرنا كل صورة بأمر عن كيفية فهم الشعوب القديمة أو الحديثة وتفاعلهم مع الأجساد البشرية. والتغييرات التأريخية واضحة في التسلسل التاريخي، حيث تم فصل الجسد عن الحيوانات في محطات مختلفة، وتزينه بالمجوهرات والذهب والأسلحة، ومن ثم أصبح معيارياً ومثالياً، وارتبط بالكون وانفصل عنه بعدما أصبح شبه آلة إلى الأبد. ومع ذلك، فإننا نرى أيضاً استمرارية طويلة الأمد تعبر هذه العتبات، ونلاحظ وجود تناقض وخلاف في كل فترة من الفترات، نظراً لتسعير الجسد وشيطنتة، وجعله مثالياً ومادياً وفردياً ومعمماً.

حدود الجسد: العصر الحجري القديم العلوي وحتى العصر الحجري الحديث

في العصر الحجري القديم العلوي (حوالي 40,000 ـ 10,000 قبل الميلاد) والحجري المتوسط (حوالي 10,000 ـ 6000 قبل الميلاد)، يوجد عدد قليل من الصور المجسمة، والتي قد تشير إلى استثمار رمزي في الأرض والحيوانات بدلاً من جسد الإنسان. على الرغم من أن بعض أشكال الفن، مثل تمثال «فينوس» الشهير (اللوحة 6 ب)، تشير إلى أنه في بعض الحالات كان يُفهم الجسم على أنه إنساني بشكل واضح، وهذه هي الفترة التي يبدو فيها وجود اهتمام رمزي أقل لتحديد حدود الجسد، سواء من الناحية المادية أو من حيث فصل الطبيعة البشرية عن الطبيعة الحيوانية والفئات الأخرى بكونها ظرفية. ويشير المزج بين الإنسان والحيوان في الفن والدفن إلى تحول سلس نسبياً بين حالات الوجود، ربما بطريقة حيوانية (لوحة 6 أ). إن تعدد الطرق أمر مُحَيّر بالنسبة إلى العصر الحجري القديم، ويرجع ذلك جزئياً إلى طبيعة الأدلة، وربما يرجع جزئياً إلى أن الاختلافات الظرفية في فهم الأجساد، في المجتمعات التي تكون فيها هياكل السلطة محددة بشكل فضفاض، غالباً قد تم تعديلها بهدوء عوضاً عن أن تكون متناقضة بشكل حاد. ومع ذلك، على الأرجح أن الرعاة الرّحل قد تنقلوا بين مفاهيم جسد الإنسان باعتباره مستمر ومتواصل مع الحيوانات والبيئة وباعتباره متميزاً عنهم، كما أنه يتمتع بسلاسة متشابهة بين جميع المجموعات وبمركزية قوية.



اللوحة 6 ب: معرض الصور التاريخية، الجزء الأول. «فينوس» هولنشتاين فيلز، ألمانيا، العصر الحجري القديم العلوي. في بعض الحالات، حددت شعوب العصر الحجري القديم وصورت جسد الإنسان على أنه محدود ومتميز عن الحيوانات (صورة محفوظة الحقوق لـ ايبرهارد كارلس، جامعة توبينغن).

يتغير الوضع مع العصر الحجري الحديث (حوالي 6000 ـ 3000 قبل الميلاد)، حيث تحولت مجتمعات الصيد وجمع الثمار إلى مجتمعات زراعية، بالإضافة إلى الإبتكارات الاجتماعية بما في ذلك الحياة القروية المستقرة والمواقع البارزة والدفن في المقابر الرسمية. هناك تحولان احتلا المشهد، أولاً، أصبح الجسد محوراً واضحاً في الفروقات الهيكلية. للمرة الأولى، تصبح التصويرات البشرية في الفن شائعة بوضوح، ومعظمها في التماثيل الطينية الصغيرة في البلقان وأوروبا المتوسطية (اللوحة 6 ت). كما تشير عمليات الدفن إلى أن الجسد في الموت أصبح محوراً جديداً للعمل الاجتماعي. أصبح من الواضح في كل من الفن والدفن، أن الجسد البشري يتميز عن الحيوانات، مما يوحي بأن إعادة رسم الفروق بين الإنسان والحيوان متبوع بالترويض، فقد اعتبرت الحيوانات الأليفة على أنها ممتلكات، كأشياء ثمينة اجتماعية مهمة، أكثر من كونها فريسة، أو أنهم نظراء، أو تحولات محتملة للناس (وكل ذلك ينطبق على الحيوانات البرية في الفترات السابقة). إن التعريف الواضح المطرد للجسم البشري يتكرر من خلال تحديد المساحات الاجتماعية بشكل متزايد والتي انتقل فيها الجسد، تدريجياً من المواجهات الروتينية للعمارة المحلية إلى القرية وأراضيها، التي تميزت برفات الموتى. في بعض الأماكن، ارتبط الجسد والمنزل معاً بشكل واضح (اللوحة 6 ث). كانت استجابة العصر الحجري الحديث النموذجية للجغرافيا الاجتماعية هي برسم حدود جماعية حادة ومن ثم

تحديد العلاقات عبرها من خلال التبادل والحرب والمشاركة في الطقوس ـ كل الأشياء التي كانت موجودة في وقت سابق ولكنها أصبحت أكثر أهمية هنا، إلى جانب الفرضية الكامنة وراء الاختلاف الاجتماعي الأساسي. كما هو الحال في معنى المكان والتثبيط الروتيني للجسد، فإن هذا يشير إلى التحول إلى عالم أكثر تماسكاً، محوره الإنسان. ثانياً، هذا لم يؤدي إلى تعريف بسيط ومتجانس للجسد، حيث تشدد الصور والثقافة المادية على أشكال جنسانية ذات قيمة اجتماعية، بل أتى بطريقة تعتمد على السياق مستفيدة من إمكانات الجسد على الاختلاف بدلاً من إمكاناته على التماثل. على سبيل المثال، ظلت المشاركة في الحروب أو في العمل أو في الأنشطة الجنسانية المرتبطة بالتماثيل ذات قيمة اجتماعية ولكنها منفصلة ـ وهي شكل غير متجانس لتنظيم الهويات الاجتماعية.

ما سبب هذا التحول في طريقة فهم الجسد؟ أكبر عملية إعادة تنظيم للحياة البشرية في هذه المرحلة كانت عبر الانتقال إلى نمط الحياة الزراعية المستقرة، ولكننا لا نستطيع ببساطة أن نعتبر التغيرات في الجسد بمثابة إنعكاس ثقافي لتحول اقتصادي / بيئي، ولم يكن التحول مجرد حدث إجباري خارجي ـ تفاوت محلياً حيث قادته القيم الثقافية والنزعات الطبيعية أيضاً بكونها نتيجة لهذا التحول. على سبيل المثال، كان التحول إلى الحياة المدنية أو إلى الأغذية المدجنة قد نُفذ محلياً بسبب مجموعة واسعة من الدوافع، بما في ذلك عوامل الجذب الاجتماعية، والاستخدامات السياسية للأغذية، وتكوين الهويات الجماعية، بدلاً من كونها مجرد استجابة لمصدر الأمن الغذائي. من ناحية أخرى، على الرغم من أنه لا تزال هناك طرق متنوعة لفهم الأجساد البشرية في العصر الحجري الحديث ـ على سبيل المثال، في استمرار أهمية الصيد في بعض الحالات، وفي المراسم الجنائزية التي كسرت حدود الجسد الفردي، وفي الأقنعة التي تشير إلى التحولات الطقسية ـ فإن الآثار التراكمية للتطورات المتقاربة في العديد من مجالات العمل التي تنطوي على الجسد كان من شأنها أن تحول الشعور الوجودي الشامل للجسد من فهم سلس، قابل للإختراق وجزئي إلى واحد أكثر تنظيماً من حيث الهويات والتحركات والحدود. هذا الشعور بالجسد، واحتياجاته وعلاقاته مع الآخرين، من شأنه أن يجعل العودة إلى نوع مختلف من عوالم الجسد أمراً يستحيل تصوّره.

الجسد والعلاقات الاجتماعية: من العصر الحجري الحديث وحتى العصر البرونزي

شهدت معظم أوروبا ظهور شكل جديد من الشخصانية السياسية في منتصف ما قبل

التاريخ (بين حوالي 3500 ـ 1400 قبل الميلاد، بين العصر الحجري الحديث المتأخر والعصر البرونزي المتوسط)[1]. وقد تم تنظيم ذلك بشكل رمزي حول شكل من أشكال القيمة المتبادلة والمتقاطعة، والمتمثلة في عدد قليل من الرموز الجنسانية، لا سيما الأسلحة وبعض الحُلي، التي تتواتر عبر أوضاع مثل الدفن والتبادل والثقافة المادية وصناعة التماثيل. ومن الواضح أن هذه الأجساد أصبحت رموزاً أساسية مرتبطة بعادات مشتركة على نطاق واسع. والأهم من ذلك، أن الجسد تحول من موقع للإختلاف، وتراكم الصفات غير المتجانسة والإستشهادات ذات الصلة في بيئة مختلفة، إلى كونه موقع تشابه وقيم مرتبطة بظروفها. يتلخص ذلك في الصروح البشرية التذكارية الموجودة في جميع أنحاء أوروبا التي تخضع فيها العناصر المكونة لقالب تصويري موحد (اللوحة 6 ج). ويتحول الجسم بشكل فعال إلى سطح لعرض مجموعة صغيرة من الرموز والممارسات الرئيسية التي توحد أنظمة متنوعة حول شخصية القادة السياسيين من الذكور والإناث. من الناحية السياسية، وفي أعقاب هذا التحول، استندت إمكانيات التشابه في الجسد إلى حالة يتنافس فيها أشخاص متساوون تقريباً على التكافؤ في الفروقات الاجتماعية الجسدية ـ نادراً ما تطور الجسد هرمياً ولكن في بعض الأحيان كان يتطور بطريقة مذهلة. بدأت المعادن بالظهور كرمز محوري يعزز الجسد من خلال إضفاء المظاهر البصرية على القيمة الاجتماعية وتوسيعها صناعياً، وتمّ التعبير عن ذلك بشكل متزايد في تعدين الجسد مع إزدهار الأعمال المعدنية من العصر البرونزي المتوسط فصاعداً. في أواخر العصر البرونزي إلى العصر الحديدي (حوالي 1400 ـ 700 قبل الميلاد)، تقاطعت أنظمة القيم المحددة في الفترة السابقة على نحو غير مستقر، مع تطور الاقتصاد الذي يركز على التراكم بدلاً من العرض وإعادة التوزيع، مما أدى إلى استخدام الجسد لتمثيل الاختلافات الهرمية ولا سيما في منطقة البحر الأبيض المتوسط ولكن بشكل أكبر في العصر الحديدي لأوروبا الوسطى والشمالية والغربية (اللوحة 6 د).

وما يلفت النظر هو كيفية وضع دستور اجتماعي جديد دون تغيير تكنولوجي أو اقتصادي هائل (عادة ما ترافق المعادن أو تتبع التغيير بدلاً من أن تسبقه)، ومن دون خطوات «تطورية» مثل إزدياد عدم المساواة. وقد ظهر التغيير من خلال إعادة التنظيم الداخلي لأنظمة النفوذ. العديد من عناصر عالم عصر النحاس / البرونز تمثلت في ممارسات واسعة النطاق في العصر الحجري الحديث: استخدام الحيوانات كممتلكات اجتماعية، وجمعيات جنسانية مثل الذكور

(1) يعتمد على مكانك في أوروبا: انظر الجدول 4، 1 و4، 2. (إشارة من الكاتب نفسه).

والأسلحة (اللوحة 6 خ)، واستخدام الحُلي لإبراز الفروقات الاجتماعية (اللوحة 6 ح)، وهي ارتباط بين أجساد الأسلاف والأماكن التي يعيش فيها الأحياء. كانت المعادن محاصرة في هذا التحول ولعبت دوراً هاماً في التعبير عنها ـ عوضاً عن توفير الحدود الرئيسية، حتى في العصر البرونزي، كانت في الغالب شكل من أشكال العرض الجسدي. بالمثل، بدأت عمليات تخليد الأجساد على الأرض في وقت مبكر من منتصف الألفية الخامسة قبل الميلاد على حدود الأطلسي بتشييد الشواخص الحجرية والنُصب التذكارية التي تمثل السلف الصالح بشكل عام، ومع مرور الوقت، أصبحت الأجساد التي تمثلها هذه الحجارة ذات طابع جنساني متزايد وتميزت بأجسام ذات مكانة خاصة، وتقارب ذلك مع ظهور شواهد بحسب الجنس في أماكن أخرى من أوروبا. شبكات التبادل في العصر الحجري الحديث وزعت الحلي، والسبج[1]، والصوان والفؤوس، وعند ظهور الأعمال المعدنية، تم إعادة تنظيم شبكات التبادل تدريجياً وجغرافياً وظرفياً، وتغيرت أنماط الحرب، وأصبحت أكثر تمايزاً بين الجنسين. والنقطة هي أن معظم مجالات العمل تُظهر الإستمرارية ولكن أيضاً تحولت تدريجياً في كيفية تعيينها للمفاهيم التفسيرية الشاملة مثل الهيبة والنوع والشخصانية، وكانت النتيجة تقارب تدريجي حول جوهر ثابت لحفنة من الرموز المتكررة عبر السياقات المتقاطعة ـ ظهور فكرة عامة بدلاً من حالة محددة من القيمة الاجتماعية والمكانة. وكان هذا بمثابة تحول تراكمي في كيفية نسب القيمة الاجتماعية للجسد، مما يؤكد على دور الجسد كمنظم للعلاقات الاجتماعية.

كما في السابق، لم يكتمل الانتقال في طمس طرق بديلة للنظر إلى الجسد. على سبيل المثال، في حين أن التبادل والطقوس الأثرية كانت مرتبطة بطريقة أو بأخرى (في تركيز الإنتباه على الشخصيات الاجتماعية المحورية في الماضي أو الحاضر)، فقد استُخدمت أيضاً لخلق أشكال مختلفة في المعنى ـ غالباً ما يتم التعبير عنها بشكل فردي عن الهوية المحلية مقابل التعبيرات المعيارية للربط عبر الشبكات المحلية. بالمقابل، تشير بعض الأدلة (مثل أجساد المستنقعات) إلى حيوية الممارسات السحرية وغيرها خارج تعريف نظام هيبة الجنس على إمتداد العصور البرونزية والحديدية. وتبين الدراسة التفصيلية لارتفاع حرق الجثث في أوروبا الوسطى ما بين 1700 ق.م. و1300 ق.م. كيف تتعايش الطرق المختلفة في تعاملها مع الجسد وكيف أن التغيرات في الممارسة الجسدية نتجت عن تحولات صغيرة محلية في

(1) سبج (حجر كريم)، الأوبسيديان، وهو حجر بركاني يأتي من حجارة الحمم السوداء غني بحمض السيليسيك. (المترجم).

الممارسة العملية وليس لأسباب كبيرة على نطاق واسع. خلال هذه الفترة، تحول الحرق من كونه ممارسة نادرة إلى كونه الممارسة العادية للتخلص من الموتى، وتبين الدراسات الدقيقة أن هذا حصل محلياً على مدى بضعة أجيال[1]. لم يكن التحول من الدفن الطبيعي إلى حرق الجثث مجرد تحول إعتباطي، بل إن هذا التحول حصل من خلال التعديلات المتواصلة مع الاختلافات المحتملة من ضمن مخزون الممارسات الموروثة. ومع ذلك، فإن حرق الجثث، الذي دمر الجسد بشكل كبير، ابتعد عن مبدأ أساسي في العصر البرونزي، وهو وجوب عرض القيم والهوية على الجسد، وأسفرت التسوية عن تطوير طرق جديدة لدفن الجثث المحترقة مصحوبة بالحلي التي تحمل علامات عن المكانة والجنس بالإضافة إلى حوائج القبر.

الجسد والسياسة: تصوير الجسد في العالم الكلاسيكي

كان يُنظر دائماً إلى الجسد اليوناني الكلاسيكي من حيث الفن: حيث تم تصوير الجسد «طبيعياً» لأول مرة، مع الإنتباه إلى الهياكل التشريحية الحقيقية، والمواقف النابضة بالحياة، والتفاصيل الفردية (اللوحة 7 أ). قبل حوالي 500 ق.م.، كانت منحوتات الفترة القديمة مثل الكوروي جامدة، وتشكلت ضمن نطاق ضيق من المواقف وتعبيرات الوجه. وفي الجيل اللاحق، قدمت التماثيل الكلاسيكية الجسد في تفاصيل أكثر مرونة وفي جميع أنواع المواقف والأنشطة الديناميكية. بالنسبة للعديد من المؤرخين الفنيين، يبدو أن النحت فعلياً «يظهر إلى الحياة» عند هذه النقطة، حيث يؤسس تقليداً في التمثيل الطبيعي والفردي والعملي الذي يستمر حتى يومنا هذا. وقد ارتبط هذا تقليدياً بجوانب من مجتمعنا نتتبعها إلى الفترة الكلاسيكية، وخاصة اليونان الكلاسيكية (من القرن الخامس إلى القرن الرابع قبل الميلاد): الإنسانية، والفردية، والديمقراطية. ومع ذلك، فإن نقل الجسد الكلاسيكي إلى أنظمة سياسية محددة (مثل الديمقراطية) كان ضرباً من الخيال ـ وكان هذا الشكل من التمثيل جذاباً في جميع أنحاء العالم اليوناني في دول المدينة[2] وبكافة أشكال الحكومة. إن إضفاء الصبغة عليه من منظور النزعة الإنسانية والفردية يكرر ببساطة المشكلة في المصطلحات الوصفية، فضلاً عن إعطاء الأولوية لتمثيله على حساب الممارسات الاجتماعية الفعلية.

---

(1) سورنسن وريبي ـ ساليسزبري حوالي 2008؛ 2008. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) دولة المدينة هي دولة مستقلة أو ذاتية الحكم تقتصر سيادتها على مدينة. كان هذا الشكل من الدول شائعا خلال العصور القديمة (المترجم)

ربما أفضل مكان للبدء هنا هو علاقة النحت الكلاسيكي بـ«الجسد الكلاسيكي». بشكل واضح كان هناك العديد من الأجساد الكلاسيكية: إن نقاءها نُظّم طقوسياً في بعض الحالات وليس في غيرها، والممارسات الجسدية المشتركة تدير السلسلة، من المكرر بدقة إلى الفاحش بشكل مفرط، حيث يوجد نظريات متنوعة ومنفتحة وطبية عن الجسد، وهنالك تباين كبير في ممارسة الدفن (اللوحة 7 ث). من الناحية السياسية، كان من المستغرب أن الفروقات الهامة (مثل تلك التي بين الأحرار والعبيد وبين اليونانيين والأجانب) غير مرئية من الناحية الجسدية، وهذا كله هو تمايز قوي بين الجنسين حيث يصف طبيعة وسلوكيات وأشكال النفوذ ومجالات الحياة المختلفة للرجال والنساء (اللوحة 7 ب). وعلى الرغم من أن الرجال والنساء كانوا منفصلين نظرياً، وأن الرجال تمتعوا بنفوذ اجتماعي أكبر، فإن هذا الأمر أيضاً كان يُمارس بشكل متباين ولا يمكن أن يؤخذ على عواهله. ولا شك أن مثل هذا الإنتشار للأجساد يرجع إلى وضع اليونان الكلاسيكي كمنطقة حضرية، ومجتمع متعلم تربطه عناصر مشتركة من الخلقة على نطاق واسع (مثل النوع)، وتقسيم معقد للعمل ومجموعة متنوعة من الظروف الاجتماعية، ولكن دون أي محاولة للتغلب على الفكر أو اللاهوتية.

في مثل هذا الإنتشار للأجساد، يجب النظر إلى الجسد «الطبيعي» في النحت الكلاسيكي باعتباره ابتكاراً لشكل معين من أشكال العمل أكثر من كونه تغيير شامل في كيفية فهم وإختبار الأجساد في جميع الحالات ـ مثل صعود شكل معين من التصوير الذي أثبت تأثيره الكبير تاريخياً. في النحت الكلاسيكي، تحمل صور الجسد العامة عبئاً جديداً في العلاقات الطبقية، ويعبّر عن ذلك في معايير الجمال المنتشرة خاصة من خلال تعري الذكور. إن المنحوتات الكلاسيكية، بعيداً عن كونها فردية أو طبيعية، تقدم الجسد البشري بطريقة مثالية، وتصويرية وشاملة، فهي تشبه إلى حد كبير العارضات والنماذج في المتاجر والكتالوجات في الوقت الحاضر: فهي تقدم بعناية أنماطاً عامة يتمثل دورهم في توفير التركيز على المشاهد من خلال إبراز نفسه في الصورة. هذا النمط الجديد في تمثيل الجسد، لا سيما في السياقات السياسية والطقسية، يوفر أجساداً طموحة منمقة فضائلها وعالمية ظاهرياً ولكنها في الواقع متمايزة طبقياً. كانت الأجساد الجديدة مرتبطة بمجالات عمل النخبة مثل ألعاب القوى والفروسية وحروب جندي الهوبليت (التي تقتصر على وسائل وموارد المواطن المستقل)، ودفن الأغنياء، والطقوس الدينية العامة. وقد قامت بترويج نموذج لجسد المواطن الذكر المتمكن اجتماعياً والمشكل ليصل حد الكمال بشكل جوهري من خلال الإشتراك في

مجموعة من النشاطات المحددة. وقد صورت أجساداً بديلة بتعابير خاصة بنوع الجنس (على سبيل المثال، الإناث، عادة ما يتم تصويرهن مكتسيات [اللوحة 7 ب] وبملامح محتشمة)، وتم تمييزهم تصويرياً كأجانب، أو وحوش أو مخلوقات غريبة (اللوحة 7 ت). ومع ذلك، لا يمكننا أن نقلل من أهمية الجسد الطبيعي في الفن لمجرد عدم المساواة السياسية ظاهرياً ـ بل، لقد شكلت عملية تمييز ذاتي من قبل طبقة سياسية كان يُفهم أنها تجسد على الأقل طموح هذه الأجساد. وقد نشأت هذه الرؤية من الفكرة الموروثة ـ الموجودة أصلاً في العصر القديم وفعلياً في أواخر فترة ما قبل التاريخ ـ للجسد المتميز بحسب جنسه كمكان للقيمة الاجتماعية ورأس المال الاجتماعي المتنامي، ثم قامت بتكييف هذه الأفكار بطرق جديدة، ودمجها مع عالم سياسي على قاعدة أوسع. وبذلك، حددت صفات المشاركة المثالية في المجتمع السياسي (وليس الديمقراطي فقط). وقد عمل هذا بدوره على تجنيد المواطنين للعمل بشكل مناسب لصالح طبقتهم. وبمجرد تأسيس مفهوم الجسد المواطن، فإنه أصبح وشكّل مصدراً أيديولوجياً قوياً في العصور القديمة.

الجسد والله: الجسد في القرون الوسطى

ماذا يحدث عندما يدخل عنصر جديد إلى الوضع، كاعتقاد مهيمن، مدعوم بالهرمية الروحية والزمنية، في دين التوحيد؟ هذه هي حالة أوروبا المسيحية في العصور الوسطى (حوالي 400 م إلى 1500 م). على الرغم من أن هذا التغيير قد حدث في جميع أنحاء أوروبا من أواخر العصور القديمة فصاعداً، فنحن نناقش هنا بالتحديد أواخر القرون الوسطى في أوروبا الغربية.

خلق التوحيد تطلعات إلى آحادية جسدية: محاولة لتوجيه الخطابات عن الجسد إلى مركز روحي آحادي. الفكرة القائلة بأن البشر يتألفون من جسد مادي أرضي، جنباً إلى جنب مع روح عانت بعد الموت، وهي قائمة في الثقافة الكلاسيكية وفي اليهودية القديمة، على الرغم من أنها لم تكن عنصراً بارزاً بشكل خاص في أي منهما. منذ البداية، بنت المسيحية هذا التمييز على مفارقات خارقة للجسد، ولا سيما القيامة، التي حرضت الجسد الدنيوي والروح المقدسة ضد بعضهم البعض، وأخضعت الأول إلى الأخير. في العصور الوسطى، شكلت ثنائية الجسد ـ الروح المنتشرة، فهماً لاهوتياً لطبيعة البشرية (اللوحة 7 ج). فقد وفرت مصطلحات فكرية وإنعكاسات منتشرة في كل مكان، حيث تم نشرها من خلال مؤسسات الكنيسة ومن

خلال الممارسات اليومية للقواعد الجسدية ومن خلال أفكار التقوى والخطيئة. ولكن كان هناك على الأقل نموذجين آخرين حددا الجسد في القرون الوسطى. في العلوم، كان مذهب جالينوس في الأخلاط الأربعة يصور الجسد كسوائل وعرضة للتأثيرات الخارجية، كما يصوره عالقاً داخل نظام معقد من الإنتماءات بين الأخلاط الجسدية والصفات، والمزاج والفصول والمناخ والكواكب السيارة وأجسام أخرى (اللوحة 7 ح). ضمن هذا النظريات الطبية العملية، تمت معالجة هذه العلاقات للحفاظ على الجسد بحالة صحية جيدة. وهناك أيضاً جسد حيّ بشكل مفرط، حيث أعرب عنه ليس فقط في الشهوات الجسدية والممارسات الحياتية مثل الأكل، والحياة الجنسية، والقتال، والرقص والغناء، ولكن أيضاً في المصطلحات السياسية مثل روعة الأمراء الدنيوية.

انبثقت الطرق الثلاثة في فهم الجسد في العصور الوسطى من التقاليد القديمة ـ فكرة الروح اليهودية واليونانية المبكرة، ومن كتّاب الطب والعلوم القدماء، وجسد الحياة اليومية الحيّ. للعودة إلى الصورة المجازية التي استخدمناها في الفصل السادس، كان التأثير الكلي للمسيحية تقريباً أشبه بتمرير حقل مغناطيسي قوي من خلال مخلب: غالباً ما تبقى المكونات نفسها، ولكن مع تعديل موقعها وفقاً لترتيب رئيسي جديد. كما كانت المسيحية محكومة بالولاء للنصوص التي نشرها الناس وركزوا من خلالها على المعايير الطقسية. أما نظرياً، فقد كانت تطمح لتنظيم كافة مناحي الحياة، وكثيراً ما كانت مدعومة من الدولة والسلطة المؤسساتية.

ولكن محاولة الكنيسة في الآحادية الجسدية لم تكن ناجحة أبداً ـ طوال فترة القرون الوسطى، كان الوضع بحق واحداً من الطرق المتعددة التي كانت فيها نماذج الجسد الثلاثة في حالة توتر معاً. كان لهذه الأساليب الثلاثة منطق أساسي مختلف تماماً ـ على سبيل المثال، يتناقض الجسد الديني المستقر والمحكوم والمسؤول أخلاقياً بشكل شخصي مع الأجساد الطبية السلسة المسامية، والتي تكون فيها الصحة، والشخصية، والأخلاق مفتوحة على تأثيرات الأجساد السماوية المتغيرة باستمرار، وتأثيرات البيئة والإنجذاب السحري. أما من الناحية الفكرية، فقد حاول المفكرون المنهجيون التوفيق بينهم أو توحيدهم، على سبيل المثال من خلال تحديد حدود العوالم المسموح بها أو عن طريق دمج نماذج جالينوس والنماذج الروحية في توليفة كبيرة وضعت الجسد في قلب الموسوعة المعرفية وعن طريق تنظيم استكشاف الخلق المعبّر عنه في مصطلحات جغرافية ـ فكرة «الجسم كصورة مصغرة عن

الكون». أما لاهوتياً، فقد حاولت عقيدة قيامة الجسد المعقدة، بالأحرى المتناقضة ذاتياً، أن تدمج المفهوم الروحي للألوهية مع الإلتزام التام والراسخ بالجسد المادي الحي بصفته موضع الهوية الفردية. ولكن معظم الناس تناوبت بين هذه الآراء في سياق الحياة اليومية وعلى مدى حياتهم. في نهاية المطاف، وفي معظم أشكال الخطاب النصي والبصري، فإن رواية الجسد الروحية قدمت على الأقل النظرية الشمولية التي حاولت إحتواء وتحديد الآخرين، لكن في نفس الوقت، ولدت التوترات بين وجوديات الجسد نقاشات متكررة مثل الجدال حول الفقر الكنسي في مقابل العلمانية، أو الجنسانية النسائية ومواضيع حدودية مشابهة، وبسبب الدور القمعي للتسلسل الهرمي، غالباً ما أسفرت المفاوضات بين الأفكار الدنيوية والروحية بشكل خاص عن تعبيرات ضمنية متوازنة مثل الملاحظات الهامشية. إن الأصوات البديلة منتشرة (على سبيل المثال في الأدب الإباحي مثل الأساطير الخليعة، وفي تماثيل المخلوقات الغريبة، الفاحشة في كثير من الأحيان، حيث تحرس الهوامش محيط المباني المقدسة والمخطوطات [اللوحة 7 خ]) كما أن الحياة اليومية تتكون على الأرجح من هدنة لمفاوضات مستمرة غير معلنة بين طرق مختلفة في إختبار الحياة الجسدية: الإنسان كحاج على محاذاة طريق متنوع بين الحواجز اللاهوتية للمعمودية والموت (اللوحة 7 د).

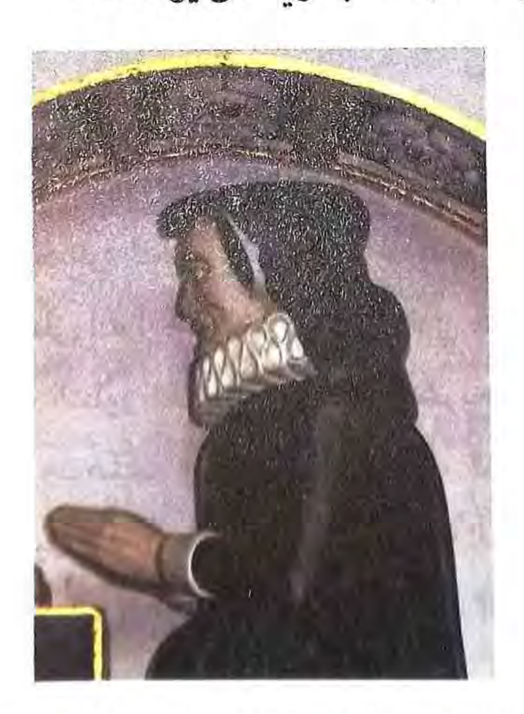
الجسد والمعرفة: العصر الحديث

بين حوالي 1500 م و1900 م، تم استبدال الفهم التقليدي للجسد في القرون الوسطى كوعاء مادي للروح وصورة مصغرة للخلق إلى صورة جديدة، وهي الجسد كآلة. ينظر إلى جسد الإنسان بشكل متزايد على أنه آلية وظيفية وكائن مادي محض ـ حيث احتياجاته تحكم بنيته وعملياته. ويعزى هذا التطور تقليدياً إلى نمو التشريح التحليلي والعلوم الطبيعية (اللوحة 8 أ)، مع اكتشافات وتوصيف ويليام هارفي للقلب كمضخة للدورة الدموية والتي تعد لحظة مفصلية في تشكيل هذا التطور، وإلى النظريات المادية في القرن التاسع عشر مثل نظريات داروين وماركس التي هي إمتداد منطقي لهذا التطور. ومع ذلك، هناك على الأقل تطور آخر، من ضمن سلسلة متقاربة من التطور التاريخي، متمثلاً بفكرة الجسد المؤهل كما بينه فوكو[1]. ينطوي التأهيل مفاهيمياً على رؤية الجسد البشري الفردي على أنه جزء متقاطع مع «آلة» اجتماعية أكبر، وتعريضه للعلاج أو التدريب لجعله يتناسب مع هدفه.

(1) فوكو 1977. (إشارة من الكاتب نفسه).

وعلى وجه الخصوص منذ القرن الثامن عشر فصاعداً، أصبح الجسد أكثر تأهيلاً في أماكن العمل والمدارس والسجون والعيادات والأماكن المماثلة، وكان المطلوب تأهيله ليكون جزءاً من مجتمع سليم وعقلاني مراعٍ لأهدافه.

بالرغم من أن الفترة الحديثة توفر قصة ذات صبغة قانونية تكون فيها المعرفة العلمية المحرك للتغيرات في طريقة تصور الجسد، كان الواقع التاريخي أكثر تعقيداً. لسبب واحد، هو أنه ليس مجرد حالة لنموذج واحد يستبدل بآخر، كما هو الحال في العصور الوسطى، حيث كانت هناك طرق متعددة لفهم الجسد طوال العصر الحديث، بما في ذلك الطرق العلمية والروحية والاجتماعية والسحرية، وكثيراً ما شارك نفس الأفراد بحرية في رسم كل من هذه الطرق (بمن فيهم العلماء الأجلاء ورجال الدين). وقد نلاحظ أن نفس رجال الدين الذين شجبوا الجسد قد يطالبون بالإحتفاء به عند الموت (اللوحة 8 ب). وعلاوة على ذلك، «العلم» نفسه كنوع محدد من الحلول ظهر في نفس الوقت وتحت دوافع تاريخية متنوعة، وللمرة الأولى، كانت «المعرفة» تعارض «الإيمان» وتم تعريف «الطبيعة» على أنها عالم منفصل عن العالم البشري. إن التاريخ المعقد لمصطلح «الطبيعة» وانتقاله من خلق الله عبر مسألة أساسية إلى النموذج الرومانسي يشكل عنصراً أساسياً في فهمنا للجسد البشري حتى يومنا هذا.



اللوحة 8 ب: معرض الصور التاريخية، الجزء الثالث. حتى وإن شجب رجال الدين الجسد الميت بإعتباره جيفة لا قيمة لها، إلاّ أن النصب التذكارية في أوائل العصر الحديث كثيراً ما اعتنت بالجسد عند الموت كما لم يحدث من قبل (صورة ـ روب).

كما تطورت الممارسات والأفكار الرئيسية حول الجسد. على سبيل المثال، بدأ التشريح

التحليلي قبل هذه الفترة كاستكشاف شبه جغرافي، نموذج مصغر من إبداعات اللّه ـ حيث اكتسب تدريجياً فقط الغاية من تمييز وظيفة كل بنية محددة كما هو الحال في عمل الآلة. من الناحية النظرية، وصف الجسد لأول مرة بأنه يشبه الآلة في القرن السابع عشر، وهذا جزء من عملية عززت فصل الجسد والروح ووضعت اللّه خارج الكون (كما في صورة نيوتن عن اللّه كصانع ساعات رباني). ومع ذلك لم تكن هذه سوى واحدة من النظريات العديدة المتنافسة لكيفية ارتباط اللّه والكون والجسد، كما انتشرت أبعد بقليل من الخطاب الفلسفي والطبي. في أواخر القرن الثامن عشر فقط، بدأت الحياة اليومية تتحول من خلال الإنضباط في المنزل والعمل، ومن خلال التغيرات في طبيعة الأرض والهندسة المعمارية والثقافة المادية، ومع إحراز الطب تأثيراً هاماً وعملياً، انطلق مفهوم الجسد كآلة خارجاً من الدوائر الفلسفية.

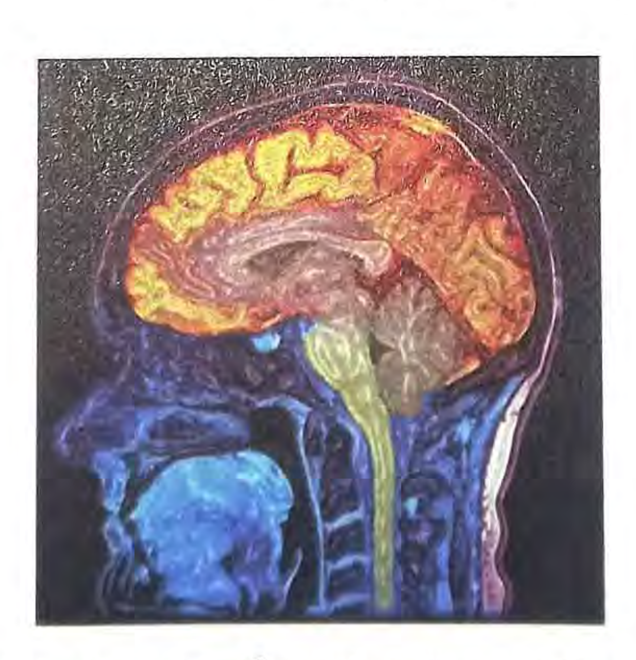
العلاقات بين مختلف طرق فهم الجسد تطورت تدريجياً ولكن بشكل واضح. فمع بداية العصر، كانت العلوم، والحياة اليومية والممارسات الاجتماعية قد انتشرت في النظرية الشمولية المسيحية حول ثنائية الجسد/الروح، ولكن بمجرد أن وضع اللّه بنجاح خارج عالم الطبيعة المباشر من خلال ترتيبات نيوتن، أصبحت هذه السيطرة بعيدة بشكل كبير. تجلت الأنماط المتعددة في أوضح صورها في هذه الفترة من حوالي 1600 ـ 1750. فالمبادئ الاجتماعية والشعبية / السحرية والدينية والعلمية أحاطت بالجسد وبالأفراد الذين يتنقلون بينها[1]. كثيراً ما كان يُعتقد أن جسد الإنسان، وخاصة الجثث الاستثنائية، لديها قوة سحرية موروثة (اللوحة 8 ت). وبحلول نهاية العصر، كان التصنيع المتزايد والهيمنة المتزامنة للنموذج الميكانيكي يعني أن العلم قد بدأ يثبت نفسه مؤكداً أنه الأسلوب المهيمن لأول مرة. الصروح المادية العظيمة في القرن التاسع عشر (داروين وماركس تحديداً) تمكنا من أن يحيدا اللّه تماماً في تفسير أصول الإنسان وظروفه. منذ حوالي منتصف القرن التاسع عشر فصاعداً، نجح التركيز على الطرق التجريبية والبحث العلمي والمعرفة على حساب «الإيمان» بإثارة شكل جديد من الخطاب الفوقي. بعكس الدين، الذي بشر بالآحادية الجسدية المستندة على الإلتزام الطقسي، الأمر الهام الآن هو العلم الذي عرف نفسه من خلال طريقة مشتركة، وليس من خلال عقيدة مشتركة. تم تصنيف الناس، عرقياً واجتماعياً وجنسياً بمعدل لم يسبق له مثيل (اللوحة 8 ث). عبرت صورة التقدم هذه عن نفسها في القرن التاسع عشر من خلال المواقف من الأرض، والمجتمع، والفقر، والإنضباط والجسد، ولا زالت منتشرة حتى اليوم.

---

(1) تارلو 2011. (إشارة من الكاتب نفسه).

الجسد والتكنولوجيا: القرنان العشرون والحادي والعشرون

يبدو أن القدرات التكنولوجية الجديدة في نهاية القرن 21، تدفعنا مراراً وتكراراً إلى الإبتعاد عن الجسد «الطبيعي» نحو عالم جديد شجاع يسكنه كائنات تطمس الخط الفاصل بين الأجساد البشرية والتكنولوجيا. إبتكار بعد إبتكار يهدد الحدود «الطبيعية» مثل الاختلافات بين البشر والحيوانات والآلات ـ فإن التطورات في علم الأعصاب تهدد بإضعاف آخر ملجأ للروح الفردية وردّها إلى التشريح والكيمياء الحيوية (اللوحة 8 ج) ـ يحدث التكاثر بمساعدة تقنية من خلال عمليات ميكانيكية جديدة تطور أنماطاً من الأنساب غير متوقعة من قبل، هذه التطورات تدفع فهم الجسد ككيان مادي محض، مما يهدد على نحو متزايد الشعور بالفردية المقيدة الموروثة والشخصانية على أساس الثنائية الديكارتية ـ العقل والجسد. هذه المخاوف واضحة ليس فقط في الضجة الإعلامية حول قضايا مثل الإستنساخ وزرع الوجه وتكنولوجيا الخلايا الجذعية، ولكن بشكل كبير، في الأجهزة التنظيمية الضخمة أيضاً التي ولدت على الحواف «الأخلاقية» للتكنولوجيا الحيوية الجديدة. ومع ذلك، قد يبدو للبعض أن التكنولوجيا قد تهدد الجسد بل والمجتمع برمته[1].



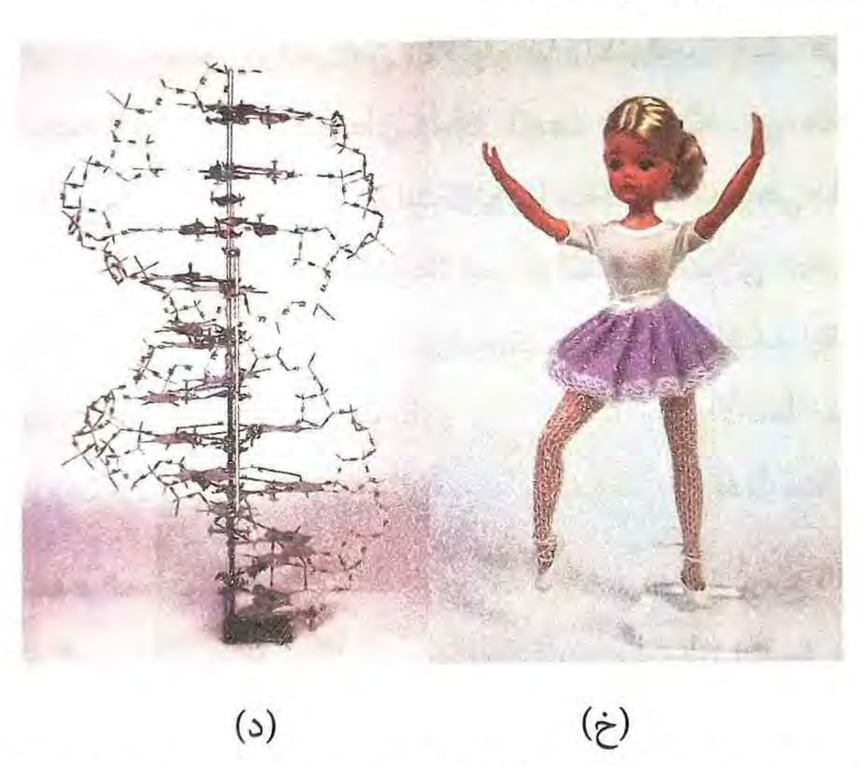
اللوحة 8 ج: معرض الصور التاريخية، الجزء الثالث. أشعة الرنين المغناطيسي، أواخر القرن 20: وضعت تقنيات المسح الضوئي مناطق لطالما كانت مرتبطة بالروح أو النفس داخل دائرة النظرة الطبية كما لم نراه من قبل (صورة عن طريق مكتبة ولكم، لندن، الحقوق محفوظة لـ مارك ليثغو وكلو هيتون).

(1) مثلًا، بوستمان 1993. (إشارة من الكاتب نفسه).

ومع ذلك، فإن الوضع أكثر تعقيداً بكثير. لسبب واحد، هو أن التكنولوجيا ليست قوة خارجية تعمل على الجسد، فالجسد والتكنولوجيا يحددان بعضهما البعض. في الحياة اليومية، يتم فهم الأجساد من خلال تفاعلها مع الأشياء مثل الملابس والحواسيب والسيارات، وهذه التقنيات على العكس مصممة لتلبية احتياجات الجسد وشخصيته (على سبيل المثال اللوحة 8 ح). بالمقابل، يتم تطوير التقنيات الطبية مثل مجموعة واسعة من تقنيات المسح (تتراوح بين الأشعة السينية والموجات فوق الصوتية إلى الأشعة المقطعية والتصوير بالرنين المغناطيسي [اللوحة 8 ج]) استجابة لاحتياجات الجسم الاجتماعية والطبية، وهي تقوم بتحديد الأجساد الطبية المتعددة، بدلاً من مجرد الكشف عن جوانب جسد آحادي هو قائم فعلياً. من ناحية أخرى، قصص الرهاب من التكنولوجيا (تكنوفوبيا) تنشأ في المصطلحات الموروثة التي تتبعناها في العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث ـ في هذه الطريقة من التفكير يفصل الناس بالفعل العالم المادي للتكنولوجيا والجسد «الطبيعي» الذي يؤثر على طرق فهم الجسد الأخرى (كذات، أو كمأوى للروح أو الشخصية). إلى درجة أن المخاوف بشأن التكنولوجيا الطبية تعكس التوترات، وهي ليست توترات بين الجسد والتكنولوجيا ـ بل إنها توترات في طرق فهم الجسد المختلفة والموروثة. التكنولوجيا والأجساد محكومان بإنتاج بعضهما البعض لآلاف السنين ـ والتكنولوجيا الحيوية ليست سوى أحدث مثال على ذلك.

كيف ترتبط هذه المجموعة الخاصة من الظروف بعالم الجسد الأوسع الذي تطرقنا إليه من خلال الصورة الموجزة في الفصل الثاني؟ عملية السيطرة على الجسد الآلة مع سلطة تنسق الأجزاء، وتفصل وتخصص مساحات لأهداف مختلفة وأبحاث في الباطن والخاص من أجل ملجأ لغير الآلي تعبر من خلال عالم الموسيقى الكلاسيكية المنظمة، وحجرات الحمامات المفصولة بحسب الجنس بشكل صارم. يتدخل العامل الطبي ليس فقط في العمليات الجراحية ولكن في المخاوف اليومية حول التغذية وممارسة الرياضة والكحول. في الواقع، الصحة، وليس العقاب أو العمل الصناعي، هي المدخل البارز لتنظيم وتأهيل الجسد (اللوحة 8 ح). في كل حالة، الجسد كآلة ـ المعياري، والقابل للتكرار، والكوني هو مركز الإهتمام هنا، ولكن في الوقت نفسه هناك معنى أكبر لعالم جسدنا الحالي من هذا. الجسد كذات، وكفرد فريد ومحدود، هو مركز الإهتمام، حيث تم تطويره من أفكار الروح في القرون الوسطى وإعادة صياغته الآن من خلال الإمكانات التجارية للرأسمالية. على الرغم من أننا ركزنا هنا أساساً على الطب والتكنولوجيا، لا تزال هناك مجالات ضخمة من الأعمال الإعتيادية والثقافة

الاستهلاكية التي تقوم على فكرة أن جسد الفرد هي النفس، وذلك في العرض الاجتماعي، وفي علم النفس، وفي العلاقات مع الآخرين. أما ممارسات السلطة وانفصالها (الفصل الأول) والأجساد السليمة المتنوعة في التمارين الرياضية والملابس والنوع (الفصل 1، اللوحة 8 ح، اللوحة 8 خ) فهي تنتمي إلى هذا العالم. فكرة المساحة الشخصية، والفردانية المتميزة التي يمكن التعبير عنها من خلال الذوق، أكانت مصقولة أم لا، من هوية الملكية الفردية التي لا يمكن اختزالها وهي طريقة بديلة تظهر في العالم خارج العيادة الطبية. يُعتقد أن الحمض النووي هو الذي جسر هذه الإنقسامات، التي تجعلنا بشراً حقاً بالمعنى المادي والآلي، والتي تجعلنا أفراداً بشكل متميز (اللوحة 8 د).



(د) (خ)

اللوحة 8: معرض الصور التاريخية، الجزء الثالث. (خ) دمية «سندي»، في أواخر القرن العشرين، بريطانيا. شبيهة بدمى «باربي» الأميركية، هذه الدمى عززت النماذج بحسب الجنس، ليس بمظهرها فقط بل من خلال النشاطات والإيحاءات بحسب الجنس (الحقوق محفوظة لمتحف فيكتوريا وآلبرت، لندن). (د) عينة من الحمض النووي (الدنا): نسخة طبق الأصل لعينة كريك وواطسون. وفر الحمض النووي صورة مجازية رئيسية للجسد، من حيث المعلومات المادية، ولكن، بالمقابل، قد تمّ فهمها من ضمن الأفكار القائمة حول ماهية الأجساد (الحقوق محفوظة لمجلس الابحاث الطبية، مختبر البيولوجيا الجزيئية).

دروس من التاريخ الكلي: كيف يحدث التغيير

ومع هذا، فإن الهدف من هذا الكتاب لم يكن مجرد تقديم هذه الروايات بمعزل عن

محيطها. إن تاريخ الجسد السحيق يمنحنا فرصة لإجراء تحليل عام أو مقارن. ماذا سيخبرنا هذا التاريخ حول لماذا وكيف تغير جسد الإنسان؟

ما وراء الدوافع الرئيسية: الجسد في العملية التاريخية

القيمة الوحيدة من وراء سرد القصص الكبرى هي التعامل مع المشتبهين المفترضين - الدوافع الرئيسية التي نتوقع بشكل حدسي أنها وراء الأسباب الفعلية للتحول التاريخي. من الواضح أننا وعلى أبسط مستوى من التحليل المقارن، لا نستطيع أن نقول (على سبيل المثال) إن الأفكار الدينية الجديدة أو الاكتشافات العلمية هي الدوافع الرئيسية المسؤولة عموماً عن التغييرات في كيفية النظر إلى الأجساد أو فهمها، إلا إذا كانت المعتقدات، وخبرة الجسد قد تغيرت بشكل واضح في المجتمعات التي تفتقر إما إلى المؤسسة الدينية الرسمية أو إلى المعرفة العلمية. وكما ذكرنا في نهاية الفصل الثاني، فإن الخطوة الأساسية التي يتعين علينا اتخاذها هي رؤية العالم من حيث العلاقة الخطية ('x تسبب y ظرفياً z') نسبة إلى الأسباب السببية المشروطة (' العمليات الأخرى التي تخلق الشرط الظرفي التي يكون فيها x سبباً ممكناً في خلق y ').

التفاهمات حول الجسد تجسد هذه المشكلة على وجه التحديد. هناك نموذج بسيط للسببية يفترض أن الدوافع السببية مستقلة وخارجية نسبةً إلى الحالة التي شرحناها. على الرغم من أن هذا ربما لا يكون صحيحاً أبداً بالمعنى المطلق، لكنه قد يكون افتراض عملي في فهم بعض المشاكل التاريخية، ولكن في معظم الحالات، عزل أسباب وآثار قابلة للفصل هو أمر اصطناعي إلى حد ما - أي عنصر مهتم بما فيه الكفاية لتوفير سبب هام سوف يكون متضمناً للعديد من العمليات نفسها بحسب تأثيره، حيث يكون التأثير متبادل، وهذا ينطبق تماماً على الجسد. ولما كان الجسد جزءاً لا يتجزأ من العلاقات الاجتماعية، فمن الصعب أن يجادل منطقياً أن التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتكنولوجية والفكرية توفر سبباً خارجياً ومستقلاً للتغيرات في عوالم الجسد، لأن هذه التغيرات نفسها قد حدثت وتأثرت، من خلال الإجراءات التي *شكلتها* عوالم الجسد.

ونحن نرى هذا في جميع العصور. ففي العصر الحجري الحديث، على سبيل المثال، تزامنت التغيرات في تصور الجسد مع حياة الحضر والزراعة، ولكن ليس من الواضح أن حياة الحضر والزراعة كانت حقائق مسبقة أدت إلى تغيير في كيفية تفكير الناس والنظر

إلى أجسادهم. وإذا أخضعنا «الحضر» و«الزراعة» لعملية تحليل، فإننا نرى أن الدوافع التي تحول دون أن يصبحوا مزارعين مستقرين ـ أو يفعلون ذلك بطريقة معينة، أو يقاومون عملية الانتقال ـ قد تشمل العلاقات الاجتماعية القائمة على تقاسم الأغذية، وأشكال العمل بحسب الجنس، وأفكار الإنتماء للأرض والجماعة، والعلاقات الهامة والتمييز بين البشر والحيوانات. بالمقابل، مع تقدم عملية العصر الحجري الحديث والتجارب المؤقتة في الزراعة أصبحت العملية موحدة كأسلوب حياة مقبول ومنتشر، كما رافق هذه العملية تحضّر في المفاهيم حول الاختلافات بين الأجساد البشرية والحيوانية، وكيفية تموضع الأجساد مكانياً وروتينياً، وكيفية تقييم الأجساد من خلال الحركة. وأصبحت هذه العادة عامل تكييف في التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية اللاحقة.

وبالمثل، كان من التقليدي أن تُنسب التغيرات الاجتماعية في الألفية الثالثة والثانية قبل الميلاد إلى إدخال المعادن، ولكن المعادن أصبحت حقاً منتشرة على نطاق واسع باعتبارها تقنية جسدية مهمة في سياق التغيرات الاجتماعية قيد التقدم. وقد بدأ الناس بالفعل في وضع اختلافات معينة في الأجساد من خلال العرض والأسلحة عندما قدمت المعادن تكنولوجيا جديدة لاستكشاف المزيد. المشاكل مع نموذج «الدافع الرئيسي» للسببية هي أيضاً واضحة عندما نأخذ بعين الاعتبار دور السياسة في اليونان الكلاسيكية، على الرغم من وجود ابتكارات سياسية هامة في الفترة الكلاسيكية التي كانت مرتبطة مباشرة بطرق جديدة لتمثيل الجسد أيديولوجياً في الفن، لكن حصلت هذه الإبتكارات في وضع مشروط تماماً بأفكار مسبقة عن الجسد مثل تقليد تجسيد القيمة الشخصية السياسية الذكورية في النشاط والمظهر النخبوي للأجساد الذكورية. مع كل من الدين في أوروبا في العصور الوسطى والعلوم في أوائل العصر الحديث في أوروبا، أصبح من الواضح أنه يمكننا «تحليل» هذه العوامل باعتبارها عوامل سببية تقوم بتغيير الأفكار حول تطور الجسد، وأنه في كلتا الحالتين تطور كل من الدين والعلوم بعيداً عن الطرق السابقة في فهم الجسد كما تطورا لاستيعاب طرق بديلة ومتناقضة في عملية فهمه. لذلك فقط ومن خلال عملية استئصال تحليلي اصطناعي يمكننا أن نراهم كعوامل سببية خارجية بشكل من الأشكال.

محاكاة تاريخية متعددة المستويات: الدوامات والمقاييس

يشمل العمل على أي نطاق خيارات نظرية (انظر الشكلين 5 أ و5 ب، الفصل الثاني). على

سبيل المثال، على مستوى واحد سيكون من الصحيح تماماً القول بأن «الأوروبيين في العصور الوسطى اعتبروا الجسد البشري نموذجاً مصغراً للإبداع الإلهي». ومع ذلك، إذا قمنا بتكبير مجهر التحليل التاريخي، سنكون مضطرين لإضافة: «باستثناء حالات أخرى عندما كانوا يعتقدون خلالها بشيء مختلف تماماً، وباستثناء الكثير من الفلاحين الأميين الذين لم يسمعوا حقاً بهذه الفكرة، وباستثناء بعض رجال الدين الذين اختلفوا لأسباب متعددة، وربما النساء لم يؤمنّ بها كما آمن بها الرجال، وليس لدينا تصوّر واضح عن رأي المسلمين واليهود، والهراطقة... '. هذا الوضع يميز كل محيط تاريخي: صورة واضحة على مقياس واحد تتحلل إلى كتلة متناثرة خشنة، وغير متجانسة عندما يُنظر إليها عن قرب، والتي تضع الصورة الأكبر موضع تساؤل.

وقد تعامل العلماء عادة مع هذه المشكلة ببساطة من خلال النظر إلى التعميم كمفاضلة بين الدقة الواقعية والأهمية، واختيار الدرجة المفضلة من التعميم بحيث تكون مريحة في العمل (أو، بدقة أكثر، عادة ما يختارها لهم تاريخهم الإنضباطي ضمنياً). في هذه المقاربة، القصة التي تُسرد من حيث وحداتها الصغرى قد تساهم في تقديم أدلة لتعزيز قصص أكبر ـ حيث يقدم الأفراد قصص موجزة لدعم التاريخ الاجتماعي. وعلى العكس من ذلك، فإن روايات الوحدات الأكبر حجماً يمكن أن توفر اللمسات المشوهة المريحة، التي تشكل المحاضرة الأولى من الدورة أو الفصل «الخلفي» من الكتاب.

ولكن هذا يُفضي إلى افتراضين ضارين، أو على الأقل غير مدروسين. الأول هو أن هناك قصة تاريخية حقيقية واحدة فقط لنخبرها، ونحن نحاول تصويرها بأكبر قدر ممكن من الدقة ـ وبعبارة أخرى، فإن الحقيقة تكمن في مقياس واحد من التحليل (الوضع «على أرض الواقع») وليس خلاف ذلك. في جميع المجالات التي نمر بها هنا ـ ما قبل التاريخ، وتاريخ من أنواع مختلفة، والكلاسيكيات، والأنثروبولوجيا ـ كان هناك ميل إلى التركيز على تحليل ضيق النطاق، للنظر في حياة الفرد وأنماط من التغير التاريخي التي غالباً ما تحدث في غضون قرن أو قرنين، وكثيراً ما كان ذلك مصحوباً بشكوك ضمنية أو صريحة في سرد واسع النطاق كالإفراط في التعميم إلى درجة الإبتذال (في أحسن الأحوال)، وتحشيد الروايات الشمولية الضخمة التي تحجب الصراع والمتباينات المشروعة الحديثة (في أسوأ الأحوال). الإفتراض الثاني هو أننا نعرف ما هي الوحدات الحقيقية الأساسية في التاريخ، وبعبارة أخرى، نحن نروي القصة من ناحية الناس أو الجماعات أو المجتمعات والإمبراطوريات أو الطبقات، لأننا نفهم أن هذه الوحدات قائمة فعلياً، وأنها هي التي تضمن أن قصتهم ستكون القصة الحقيقية.

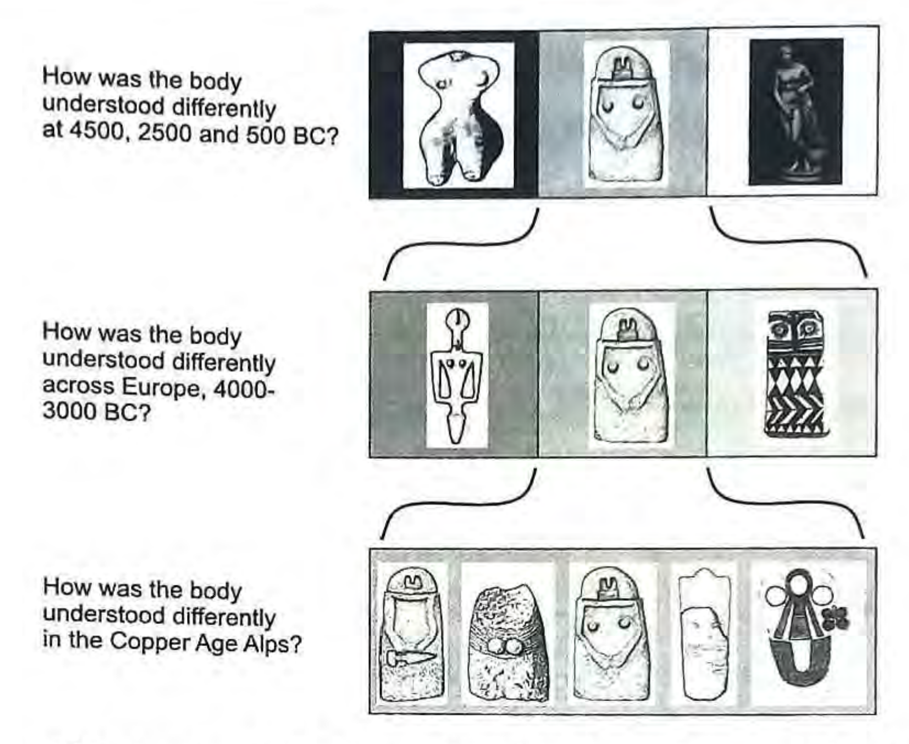
يثير تاريخ الجسد على مستوى كبير ثلاث نقاط فعلية حول «جدلية المقياس». أولاً، في حين أن تحليل التاريخ عن قرب أمر مهم ويستحق الجهد، كما أشار عدد كبير من الباحثين، إلا أنه يترك قصص هامة وشاملة طي الكتمان[1]. ولا يبدو من المفيد أن نعلن ببساطة أن الحقيقة تقتصر حصراً على نطاق واحد، سواء كان ذلك على أرض الواقع من تاريخ صغير لحفنة من الناس أو على نطاق القارة، والتعميمات على مدى قرون طويلة. وكما أشار دي لاندا، فإنه لا ينتقص منك أن تفترض بأن «المجتمع» هو ببساطة مجموع أجزائه الإجمالية، على أن تفترض بأن الأفراد هم مجرد مجموعة من الحمقى يقومون بأدوار اجتماعية تمليها عليهم أنظمة رفيعة المستوى. بالمقابل، من غير المنطق مجرد تحديد موقع المستوى «الصحيح» للسببية في الوسط، حيث يجتمع فيها، على سبيل المثال، كل من البنية والقوة. إن تفضيل أي مقياس آحادي سيكون دائماً اختزالياً، سواء كان اختزال جزئي أو اختزال كلي أو اختزال متوسط[2].

السؤال فعلياً هو: «التاريخ، تاريخ ماذا؟»[3] عندما نكتب تاريخاً على مستويات مختلفة، نحن بهذا لا نخلق فقط نصوصاً دقيقة لقصة آحادية تجريبية تقريباً. بل، نحن نخلق *أنواع* مختلفة من الروايات حول أنواع مختلفة من الأشياء، وكأننا نصفُ طائر الزرزور. التفسير الجيني أو البيوكيميائيّ الذي نكتبه على المستوى الجزيئي ليس أكثر أو أقل دقة من تعليل التشريح الوظيفي الذي يصف عظام الطيور وأعضائها وريشها، والتحليل السلوكي الذي يصف تعشيش الطير وغذائه، أو التفسير البيئي الذي يصف كيف يرتبط الزرزور بالنباتات والأشجار والحشرات والصقور والبشر. وبهذا المعنى، عندما نجتمع مع الأجساد، نحن نطرح أسئلة بطبيعتها بحثية، فالمقاربات لا تطرح بمستوياتها المختلفة نفس السؤال على مستويات مختلفة من الدقة ـ إنها تطرح أسئلة نوعية مختلفة (الشكل 101).

(1) في علم الاثار، انظر برينتيسس، كوجيت وتشاترز 2009؛ روب وبوكيتات قبل 2012؛ في التاريخ، انظر شيروك وسمايل 2011 ومجلة التاريخ العالمي. (إشارة من الكاتب نفسه).

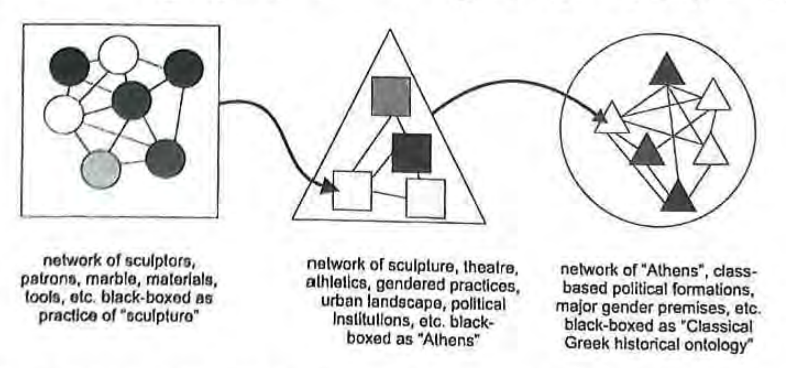
(2) دي لاندا 2006، 4 ـ 5. (إشارة من الكاتب نفسه).

(3) روب وبوكيتات قبل 2012؛ للإستعلام عن ربط التاريخ الاجتماعي على أرض الواقع بالتاريخ الشامل، وخاصة من منظور المرأة، انظر بوميرناز 2007؛ ويزنر ـ هانكس 2007. (إشارة من الكاتب نفسه).



الشكل 101: تحليل متعدد المستويات لتاريخ الجسد. (كيفية فهم الجسد بشكل مختلف في 4500، 2500 و500 ق.م؟) (كيفية فهم الجسد بشكل مختلف على إمتداد أوروبا 4000 ـ 3000 ق.م؟) (كيفية فهم الجسد بشكل مختلف في العصر النحاسي في سلسلة جبال الألب؟)

نفس النقطة تماماً يمكن أن تأخذ مكاناً في مختلف القصص التي تعرضت للتحليل (إختبار الصندوق الأسود) الذي نستخدمه لفهم تاريخ الجسد، على سبيل المثال، تمثال أفروديت من كنيدوس الشهير للنحات اليوناني براكسيتيليز (الفصل الخامس) (الشكل 102). وتعلق ستراثيرن، بالقول أن النماذج هي دائماً نمطية ـ كذلك هي صور معقدة تظهر في جميع مستويات التحليل[1]. وبعبارة أخرى جميع أجزاء التجمع هي في حد ذاتها تجمعات.



الشكل 102: إختبار الصندوق الأسود ومقاييس التحليل: افروديت من كنيدوس للنحات براكسيتيليز.

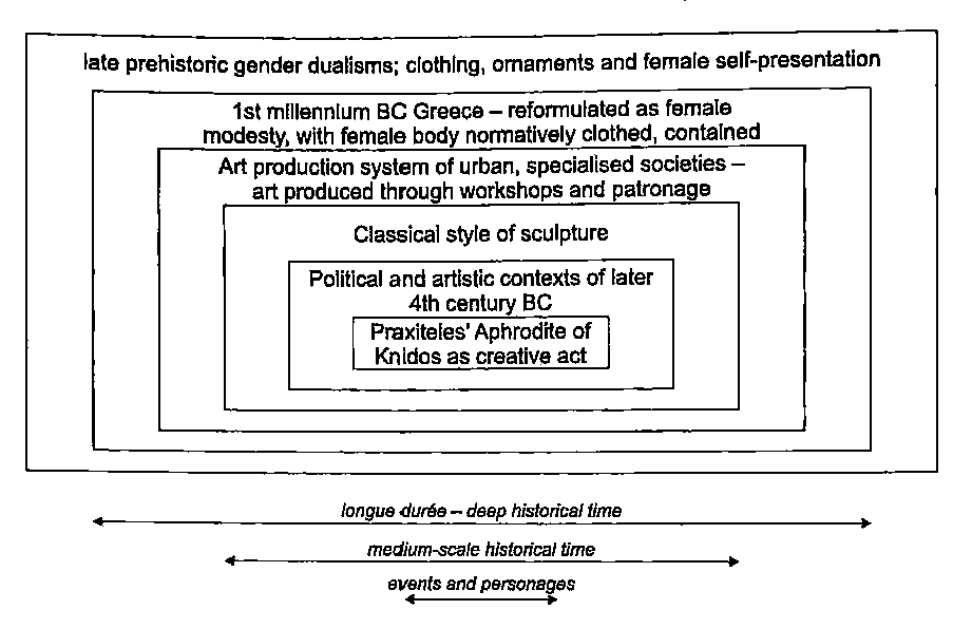
(1) ستراثيرن 2004. (إشارة من الكاتب نفسه).

لأن الجسد هو الوسيلة التي تحدد كيفية عمل المجتمع من خلال الأفراد، ولأنه يحدد كيفية عمل البشر مرة أخرى لخلق التفاهم الاجتماعي، وهو أيضاً يخلق التاريخ على مستويات متعددة، لا يمكننا منهجياً أن نختزل تاريخ الجسد إلى مقياس واحد. ولمواصلة مثالنا، يمكننا أن نقرأ أفروديت من كنيدوس (الشكل 103) كمحطة واحدة من حيث العوامل البشرية: نحات استثنائي خلق بيان جديد لافت للنظر عن الجمال والألوهية. ومع ذلك، مثل هذه القصة تفترض ضمناً قصص أخرى متقاطعة. عمل براكسيتيليز بشكل تقليدي ضمن الوسط الاجتماعي للنحت كنشاط: فهو أعاد إنتاج شبكات من أنصاره والسلطات الدينية وموردي الرخام والعبيد والأماكن والمواد والأدوات[1] بدلًا من إعادة تعريفها. وهكذا فإن النحت تكيف وافترض تاريخ مؤسسي يغطي الفترة الكلاسيكية بأكملها ضمن النحت كنوع تاريخي لخلق مثل هذا البيان الجديد المثير، كما عمل براكسيتيليز ضمن التقليد أو الإطار الذي قدم له النماذج والأفكار والحدود. لا بد من النظر إلى بعض عوامل الخلق على أنها عملية إستنزاف طويلة، أطول بكثير من عملية الإدراك الموزعة التي تشمل البشر، وغير البشر وتقاليد ممارسات الطقوس[2]. في الواقع، لقد لعبت فينوس من كنيدوس نفسها، دوراً في هذه العملية بطريقة غريبة تماماً عن نوايا النحات وأنصاره. من الأزمنة الهلنستية، بعد مرور قرن على الأقل على وفاة كل من شارك في إبداع النحت، بدأ تبني نموذج النساء العاريات في البيئة العلمانية. من ناحية أخرى، يجب النظر إلى العملية برمتها في سياق تاريخ طويل الأمد من الخلقة والنوع، فمنذ أواخر عصور ما قبل التاريخ، كان هناك تقليد لا ينقطع في تركيز المرأة على الإهتمام بالإستعراض الذاتي عن طريق الملابس والمجوهرات (الفصل 4). أدى هذا في اليونان، منذ العصور القديمة على الأقل، إلى إزدواجية في المعايير في النظر إلى جسد المرأة، حيث كان يُنظر إليها على أنها جميلة ولكن ضعيفة اجتماعياً، ومحاطة بقيود الحشمة والخجل مع التشديد دائماً على أن تصوّر بملابسها (اللوحة 7 ب). بالتالي، تمثال افروديت للنحات براكسيتيليز، كشف بشكل فاضح عن جسد المرأة المحترمة، وحتى الملائكية، وقدمه إلى العامة. إلا أن النظرة العامة كانت نظرة ذكورية، وحتى مع التأكيد على قوة جمال الإلهة، فإن النحت فعل ذلك في لفتات من الحميمية والضعف. إن هذه البادرة الإبداعية، التي يحتمل أن تكون تخريبية، قد صورتها

(1) للحصول على تحليل نظام الإنتاج الفني الكلاسيكي، انظر غوردون 1979؛ تانر 2006. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) غل 1998. (إشارة من الكاتب نفسه).

عملياً العلاقات الطويلة الوازنة بين الجنسين ـ كان يلّف الغموض المرأة العارية بشكل دائم على إمتداد تاريخها اللاحق، ربما للتأكيد على قوة الجسد الأنثوي بينما يتم في الوقت نفسه تجهيز كائن للاستهلاك الذكوري.



الشكل 103: تاريخ متعدد المستويات ـ افروديت من كنيدوس.

ثانياً، سوف تكشف الروايات بمستوياتها المختلفة عن عمليات التغيير المختلفة، كما أنه ومن الناحية النمطية، تتغير الممارسات بسهولة ومرونة في الظروف التاريخية. والواعظ ذو الشخصية الساحرة يقود طائفة جديدة يعبّر منطقها عن التطورات الاجتماعية الراهنة ـ يستغل الفلاحون المضطهدون ثغرة قانونية لتطوير مسارات بديلة للإستقلال السياسي ـ كما أن شبكة من المثقفين الذين يعملون على مشاكل جديدة قد طوروا خطاباً محلياً يشكك في الأمور التي سبق اتخاذها كمرجع موثوق فيه. مثل هذه التغييرات المحلية الصغيرة في الاعتقاد والممارسة هي نظرية جيدة في نظرية الممارسة، في علم اجتماع العلوم وبطرق أخرى (مثل انثروبولوجيا المعرفة عند بارث)[1]. وعلى النقيض من ذلك، غالباً ما تكون المقترحات المجردة الأساسية «مضمّنة»، و«مرسبّة» ومقاومة للتغيير. تجريبياً، يمكن للمرء أن يتتبع استمرارية المقترحات الأساسية التي تحدد العالم المسيحيي في القرون الوسطى، والفلاحين الرومان، أو مُزارع العصر الحجري الحديث البريطاني على مدى قرون أو أكثر، فهذه هي نوع من التشكيلات الطويلة الأمد، والإقليمية المشتركة التي وصفها مؤرخو الحوليات بـ*العقلية* ـ على الرغم من أنها دائماً مادية فقد كانت في الوقت نفسه عقلية. نظرياً، تنشأ مثل هذه

(1) بارث 2002. (إشارة من الكاتب نفسه).

النتائج التحفظية بسبب الإلتزام بالقيم الأساسية (كما يلمح بورديو). وقد يكون سببها أيضاً (كما يلاحظ رابابورت) وجوب أن يتم سن هذه القيم المجردة واستنساخها من خلال الممارسة العملية، وعادة ما تشمل مجالات الممارسة العملية طرق ترشيد اللحظات عندما لا ينجح فيها المنطق (على سبيل المثال، عندما يبدو أن الشر الدنيوي قد انتصر، مناقضاً بذلك الإيمان بالخطة الإلهية)[1]. وبالتالي فهي في كثير من الأحيان محمية من نوائب التغيير، كما أن تعدد المعتقدات يعزز الإعتدال من خلال السماح لمجموعة من المعتقدات التاريخية باستيعاب تجارب حياتية متناقضة تماماً من دون تغيير جذري.

تتعلق النقطة الثانية بآثار المقياس الواضحة. ركزنا في الغالب في هذا الكتاب، على نطاق أوسع من التحليل، لأنه على الرغم من الجهود الرائدة مثل جهود فوكو ولاكور، فقد تمّ إهمال المقياس الأكبر من تاريخ الجسد. ومن بين الإستنتاجات الأكثر إثارة للإهتمام، هو *إمكانية* الفرد، فعلياً، من أن يكتب تاريخاً واسع النطاق لعوالم الجسد التي هي أكثر من مجرد ملخص لمجموعة التفاصيل الأصغر حجماً. الإختبار الحمضي لهذا هو ما إذا كانت النماذج تظهر على مستوى واسع والتي لا تكون مرئية على نطاقات أصغر. للعودة إلى مثال طائر الزرزور، فإن أي شخص يراقب سرب من الطيور يتمايل في السماء سوف يفهم كيف أن «السرب»، يمتلك فقط وحدة مؤقتة وغير متبلورة، ولكن، كما كل طائر يدوزن طيرانه مع كامل السرب، فإن السرب بأكمله، وكل طائر داخله، يتحرك ويدور على طول مسار الطيران مختلفاً بذلك عن أي طائر منفرد يحاول الطيران منفرداً.

وهكذا، تمتلك عوالم الجسد في هذا التاريخ آثاراً عرضية محجوبة عن عناصرها المكونة[2]. إنها لا تفرض توحداً جامداً على كيفية فهم الناس للجسد، بل إنها توفر أدوات الفكر، وشروط الحجة والحدود الممكنة. أحد التأثيرات الناشئة هو التماسك الطويل المدى

---

(1) رابابورت 1979. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) العثور على مفردات مناسبة للتعبير عن هذا يعتبر تحدياً مع وجود مصطلحات نظرية معتبرة متاحة. نحن نقاوم مصطلح «أنظمة الأيمان» لأنه يركز من زاوية ضيقة جداً على الأفكار وليس على الممارسات والأشياء المادية، وينطوي على أشياء أكثر تناسقا مما هي عليه. بالمثل، «هياكل الإيمان» تنطوي على حتمية نسبية جامدة حيث أن ما يحدث على المستوى المحلي ما هو إلاّ مجرد إستكمال لهياكل مُعدة مسبقاً. في إحدى المنشورات (روب 2012)، مصطلح «الوجود التاريخي» كان قد استخدم للتعبير عن مجموعة من طرق فهم الجسد السائدة في فترة تاريخية معينة، ولكن كمصطلح، هو إلى حد ما غامض. من هنا، نبتغي من استراتاجيتنا أن تقود القارئ لرؤية ما نعنيه عندما نشير إلى أن المصطلحات القائمة لا تعبر عنه! (إشارة من الكاتب نفسه).

للتقاليد، وبحسب ما تُظهر الأمثلة في العصر الحجري الحديث والعصر البرونزي، نرى أن الناس لا يستمرون باستخدام نفس الممارسات الجسدية على مدى قرون أو حتى آلاف السنين لأنهم يفتقرون إلى الإبداع، ولكن لأن إبداعهم قائم. وإن معالجة المشاكل التي يُنظر إليها في إطار مصطلحات مماثلة، وباستخدام أدوات متشابهة من التفكير، تعيد ابتكار حلول مماثلة على نطاق واسع. هناك تأثير ثانٍ ظاهر يتعلق بظروف طرق الفهم. وفي بعض الأحيان تتلاقى مجالات الممارسة المختلفة تماماً بطريقة تعطي قدراً أكبر من السلطة للمفاهيم التي تلتقط موضوعاً محورياً لكل منهما ـ وهو أمر قد يفلت من تحليل أقل عالمية. وأوضح مثال على هذا العمل هو التقارب في القرن الثامن عشر والتاسع عشر بين نماذج الجسد الآلية في البحث العلمي والخبرة اليومية في أماكن العمل والحياة المؤسسية (الفصل السابع). إن قدرة الجسد ـ كمفهوم للآلة ـ على فهم الخبرة الصناعية والوجهة الفكرية الناشئة للجسد التي دفعته إلى الأمام بطريقة ما، كان يمكن أن تحدث لو إن إحداها فقط كان قائماً، وفي كثير من الأحيان وجود أسلوب الخطاب الحالي يوفر قوة جاذبة، ويمكّن من استيعاب الخبرات الجديدة وجعلها مفهومة. كان الدفن في العصر الحجري الحديث وسيلة لإعادة تشكيل التاريخ الأسطوري للمجموعة ـ وقد تم إحياء ذكرى الشعب الأصلي سياسياً في العصرين النحاسي والبرونزي في هذه المصطلحات الموروثة كأسلاف بارزين. وإن الطريقة التي فهم فيها الناس من غير العلماء الحمض النووي تؤدي إلى نفس النتيجة (انظر المناقشة التالية).

وثمة تفاعل مشترك آخر رفيع المستوى يبدو أنه كان جملة تفاهمات طويلة الأمد قُسمت فيها الإحتياجات الوجودية بين طرق فهم الجسد، وقد نوقشت بالفعل أمثلة من العصور الوسطى والعصر الحديث لتقسيمات العمل الصورية. في التاريخ اليوناني، يبدو أن نموذجاً محايداً جنسانياً للروح والآخرة والحداد قد تم استحضاره في حالات الموت في نفس الوقت الذي اتبع فيه مقاربة مقسمة بحسب الجنس بعمق في معظم سياقات الحياة. وفي عصور ما قبل التاريخ أيضاً، قد نشهد تفاهماً من هذا القبيل في استمرار الصيد كنشاط رمزي في العوالم الزراعية ـ وفي العصر الحجري القديم، رأينا الإنقسامات بين الحالات التي تم فيها تمثيل جسد الإنسان على أنه غير متبلور وقابل للتحويل وتلك الحالات التي يتم فيها تمييز الجسد الأنثوي بشكل واضح. وكما ذكرنا في بداية هذا الفصل، فإن عوالم الجسد أو الأنماط التاريخية تتضمن دائماً طرقاً طويلة الأمد للتعامل مع الحالات التي يكون فيها من المفيد التفكير في أن الجسم هو x و«الجسم ليس x».

ومع ذلك، فإن مثل هذه الإنقسامات في العمل تولد أيضاً واحداً من الأمثلة الأكثر وضوحاً للديناميات الناشئة داخل عوالم الجسد، وذلك عندما تولّد شروط الفكر المتنافسة توتراً ونقاشات متكررة حول الجسد ـ حجج فعالة في *نظام* ثوري *طويل* من التفكير الجماعي أو الإدراك الموزع تستنزف نفسها على مدى الوقت في الدراما السياسية والاجتماعية الملموسة. إن النقاشات التي دارت في القرون الوسطى حول قضايا مثل الجنس والمرأة والعالم الديني أو الزهد تثبت ذلك جيداً، لكننا ربما نراها في تذبذبات متكررة في العصرين النحاسي والبرونزي في أوروبا على هيئة الدفن: فهل يتعلق الأمر بإبراز أهمية الأفراد المختارين أو إظهار المساواة والتضامن بين الجماعة؟

الموضوع لا علاقة له بالإختراع! الإستمرارية وحزمة من الأشكال والوسائط.

إن أحد الآثار المهمة، إلى حد ما، على التاريخ الطويل للجسد هو أن المواقف والتفاهمات «الجديدة» لا تكون أبداً جديدة في الواقع. في جميع حالاتنا تقريباً، لا يوجد أبداً انتقال نظيف من هذا النوع حيث «أولاً أخذ الناس A، ثم حدث X وبعد ذلك، استنتجوا B». بدلاً من ذلك، فإن النموذج يميل إلى أن يكون واحداً من سلسلة إعادة تعريفه من خلال الإستمرارية[1]. كل من A وB موجودة إلى حد ما قبل وبعد ذلك، ولكن العلاقات بينهما قد تغيرت.

من الناحية النظرية، قد يكون عالم جسد جديد تماماً أمراً منطقياً، فيمكن أن ينشأ فقط لو أن الناس كانت عبارة عن صفحات فارغة في انتظار ملئها، وفي تاريخ الإنسانية، لم يحدث ذلك بعد. وبدلاً من ذلك، تحل النظريات الثورية الجديدة المشاكل المحددة في إطار الفكر القديم ـ يتم تركيب أدلة جديدة مذهلة في طرق التفكير الممكنة الحالية. على سبيل المثال، الوسائل الكلاسيكية الرئيسية لتجسيد الجنس والمكان نشأت في العصر الحديدي أو حتى البرونزي. كما سخرت المسيحية المبكرة المعتقدات الكلاسيكية واليهودية حول الجسد والروح والقيامة في سبيل انتشار الإنجيلية الجديدة والتطور اللاهوتي، والآن يوفر اكتشاف الحمض النووي مثالاً حديثاً، حيث يمثّل هذا الاكتشاف حدثاً مفاجئاً ودراماتيكياً في إعادة توجيه الأفكار حول الجسد، بالتأكيد أكثر من أي شيء آخر. ومع ذلك، كما أشارت ستراثيرن، فوجئ الباحثون ليس فقط بشعبية مفهوم الحمض النووي، ولكن أيضاً بالطريقة التي تمسك

(1) ستراثيرن قبل 1992، 7. (إشارة من الكاتب نفسه).

الناس ببعض من عناصره الخاصة[1]. المسألة ليست في أن الحمض النووي لم يكن له تأثير على كيفية تفكيرنا في الجسد (انظر المناقشة التالية)، بل تكمن في أن اكتشاف الحمض النووي تم تركيبه في بنية سابقة وقوية لكيفية فهمنا للجسد فعلياً، وهذا مشروط بالطريقة التي كشفته الأبحاث والفهم العام على حد السواء. وكجزيء، يوفر الحمض النووي مجموعة من التعليمات لإنتاج البروتينات التي بدورها تساعد على تشكيل بُنية بيولوجية محددة. كيف تتمخض هذه التعليمات في جسد معين يعتمد على عوامل متغيرة، لا سيما التفاعل التنموي بين الكائن الحي وبيئته؟ لا ينتج الحمض النووي كائن كامل مشترك بحده الأدنى والذي تعدله البيئة بعد ذلك ـ في بعض الحالات، يوفر الحمض النووي مسارات تنموية بديلة يتحول نموها وفقاً للظروف، ولكن عندما تمّ الكشف عن الحمض النووي للعالم، أصبح على الفور متكيّفاً مع الإنقسام التاريخي بين «الطبيعة» و«الثقافة» كما وصفناه في الفصل السابع، وأصبح الحمض النووي بطاقة رابحة في نهاية المطاف لـ«الطبيعة» ـ مصدر المواد الثابتة وغير القابلة للتغيير، وسرّ الوجود. مكّنت الطريقة التي تم بها عرض البحث العلمي على الجمهور، من افتراض أن أي شيء بيولوجي يمكن أن يكون سببه أو بالأحرى يجب أن يعزى إما إلى «الطبيعة» أو «التغذية» بدلاً من «شيء لا يتجزأ» أو إلى «التفاعل بين الحمض النووي والعوامل التنموية». وهذا يعني أن الدعم مقدم للبحوث التي تهدف إلى التحديد الرياضي «لإمكانية الانتقال بالوراثة» لكل شيء بدءاً من أمراض محددة إلى الذكاء والشخصية، وهذا ينطبق على برامج الفحص الجيني التي تجعلنا نرى أجساداً لم تولد بعد في شروط جديدة (الفصل 8). أخذ الحمض النووي كوسيط لطبيعة الكائن الحقيقية الثابتة والمادية التي تمّ تسخيرها لخطابات الهوية بدءاً من الشخصية (كما هو الحال في الأنساب القائمة على الحمض النووي) وصولاً إلى الوطنية (كما هو الحال في الكتب باستخدام الدراسات الوراثية لإعادة بناء «أصول البريطانيين» أو مجموعات أخرى). كما سهلت أشياء مثل تبني الأطفال أو الأطفال المولودين من الحيوانات المنوية المتبرع بها أو البويضة التي تبحث عن الأهل «الحقيقيين»، ويستند هذا بالطبع إلى فكرة أقدم بكثير من الأصول البيولوجية التي يمكن تتبعها ـ من خلال مواد مثل «الدم». لم تخبرنا المعرفة العلمية في أي مكان أن القرابة القائمة على الكميات الجزيئية من الحمض النووي، ومعظمها مشترك على نطاق واسع، ليس لها مظهر ظاهري وليس لها أي ارتباط مع أي من الاختلاف الاجتماعي أو التاريخي أو النفسي،

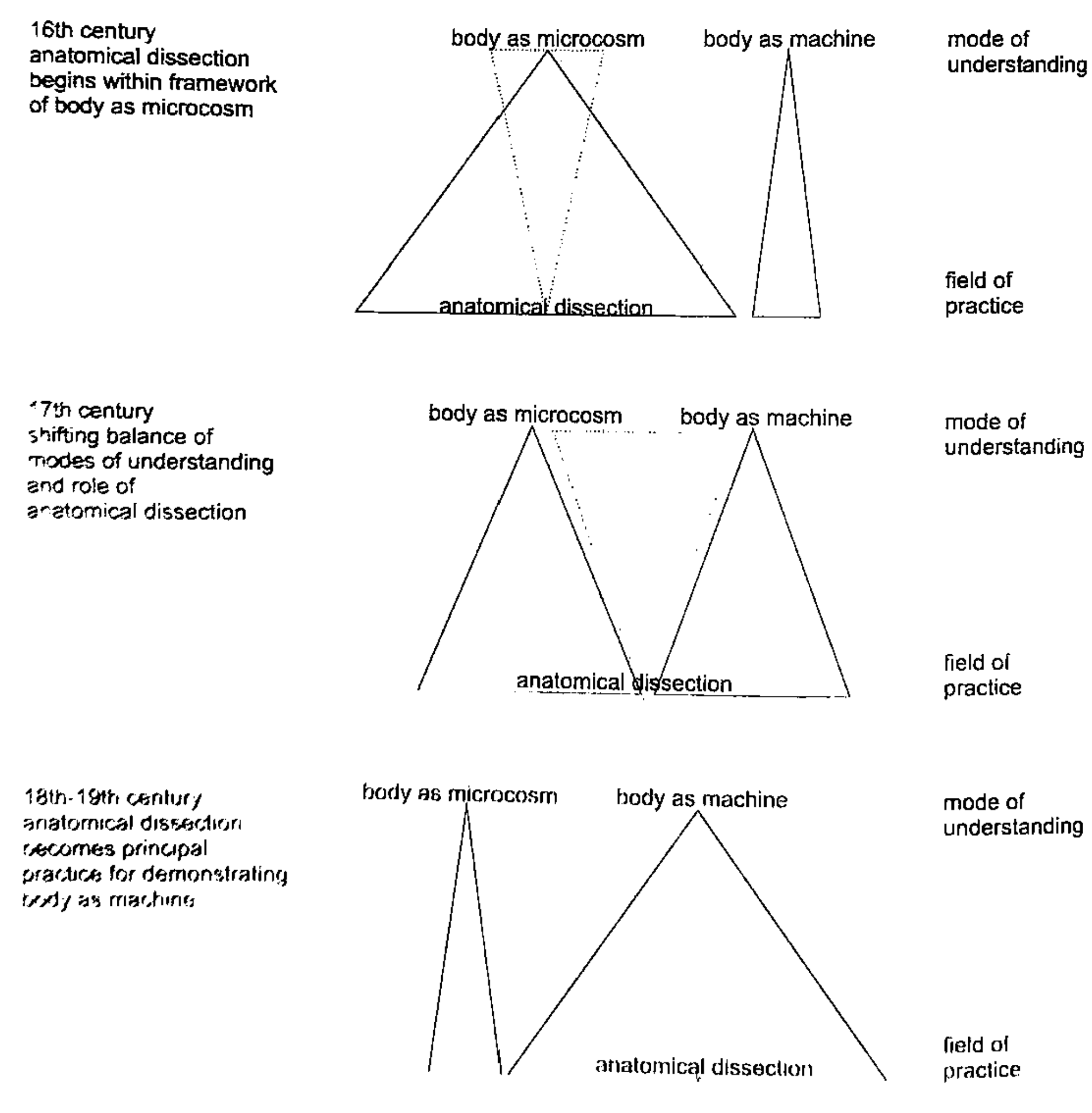
(1) ستراثيرن 2005، 167. (إشارة من الكاتب نفسه).

وأنها أكثر 'حقيقية' من القرابة على أساس سنوات من العيش معاً كأسرة واحدة. هذا هو إطار تاريخنا الاجتماعي الذي تعلمنا طرحه حول الحمض النووي.

إدراك أن التغيير والإستمرارية لا ينفصلان وأن المعتقدات التي غالباً لا تنشأ فجأة هي التي تغير الطريقة التي يجب علينا فهم تاريخ عوالم الجسد من خلالها. تظهر هنا بعض النقاط الأساسية حول نسيج التغيير:

- كما الوحدات التاريخية، عوالم الجسد تميل إلى أن تتكون من مجموعة طرق بديلة لفهم الجسد ـ فهي لم تتوحد فقط من خلال استعارات رئيسية واحدة ولكن من خلال التسويات والتوترات بين هذه الأوضاع.
- مع مرور الوقت تطورت هذه الخيوط داخلياً، على سبيل المثال مع التحول من تقنيات العصر الحجري الحديث والتسلح إلى نطاق أوسع بكثير، وفكرة محددة غير ظرفية عن «المحارب» الذكر في العصر البرونزي، أو مع تطور الفروقات في الجسم / الروح في العصور الوسطى إلى فروقات نفسية/باطنية وآلية ومادية حديثة.
- ضمن المجموعة الشاملة في طرق فهم الجسد، غالباً ما يحدث التغيير كتحولات بارزة من ضفة إلى آخرى ـ يصبح التغير السياقي حقيقة مشتركة قابلة للتعميم على نطاق واسع أو العكس. وهكذا، ظهر التباين بين الجسد والروح في الفترة الكلاسيكية، الذي كان مجرد عنصر ثانوي واحد في عالم الجسد في ذلك الوقت، وأصبح العنصر المركزي المهيمن في فهم الجسد في العصور الوسطى ـ ويستمر تأثيره اليوم.
- وغالباً ما ترتبط طرق فهم الجسد ارتباطاً وثيقاً بمجالات معينة من التقاليد: في حين أن أحد مفاهيم الجسد يتبنى الطب أو طقوس الموت، يوجد فهم آخر ربما يمكن استنساخه من خلال النشاط الجنسي، أو الملابس أو القرابة. ولكن هذه العلاقة المتبادلة، التي من خلالها تستشهد التقاليد وتعيد المبادئ العامة، وتعمم تلك المبادئ التي تستخدم لتفسير الأعراف، هي إجراء ديناميكي تاريخياً وهي خاضعة دائماً لإعادة تحديد المسارات. وكما نوقش في الفصل الثاني، يمكن رسم العادات على مختلف التفسيرات عالية المستوى، في حين أن المعتقدات المعممة، في معرض تطورها، يمكن أن تفرخ أو تفقد الأعراف التي تنتجها. إن التفسير المتغير للتشريح التحليلي بين القرنين السادس عشر والقرن العشرين يوفر مثالاً (الشكل 104). يمكننا تتبع سلسلة تاريخية مترابطة بدءاً من النظرية

الطبية الكلاسيكية وحتى الطب في القرون الوسطى، والطب في أوائل العصر الحديث والطب الحديث. إستكمالاً لهذه السلسلة، قام علماء الطب بعمليات بتر لعدد قليل من الجثث (مثل ملوك القرون الوسطى، للتحقق من أسباب الوفاة لأسباب سياسية)، وكانت الآراء الطبية في أغلب الأحيان تابعة لهم باعتبارها تحقيقاً عن الجسد الذي هو صورة مصغرة من خلق الله. وكما رأينا في الفصل السابع، عندما انطلق علم التشريح، انتقل من الصور شبه الجغرافية إلى الآلات عندما أصبحت التعقيدات الداخلية للجسد عصيّة على الشرح بشكل كبير. وقد تم إعادة تحديد مجال واحد من العادات ـ التشريح ـ من خلال التفاهمات الطبية والدينية والكلاسيكية لعالم العلوم الجديد. وكان قد بدأ كوسيلة لجمع غالينوس والله معاً ولكن انتهى الأمر على أمل تدمير الاثنين معاً.



الشكل 104: الخارطة التاريخية بين الممارسات وطرق الفهم.

التفسير السببي والأنماط الجزئية للتاريخ: كيف يحدث التغيير؟

النقاط الواردة في القسم السابق تغطي القراءة الأساسية للعملية التاريخية. ومع ذلك، يجب أن نتناول بصراحة هنا جانباً محبطاً من هذا الفكرة عن التاريخ والتي سوف يجدها بعض القراء محبطة: تفسير سببي... ما الذي يجعل التغيير يحدث فعلاً؟

نحن نتعاطف مع الرغبة في العثور على الجين الذي يعبث بجنون داخل الآلة، لكشف البطل أو الشرير في التاريخ ('آها! كان تقدماً تكنولوجياً [أو صراعاً طبقياً، أو استراتيجيات انجابية، أو الرغبة بالقوة] وهلم جرا!'). ولكن (كما لوحظ)، التاريخ لا يقدم تفسيراً وفقاً لأي نموذج سببي بسيط حيث المدخلات المحددة أسفرت عن تغييرات في الجسد. بدلاً من ذلك، يمثل التاريخ تقاطع العوامل التاريخية المتعددة، والتفاوض بين الشروط التاريخية والبنية، وموازنة التفسير والتأويل. مع ما يكفي من وصف واسع على مستويات مختلفة بما فيه الكفاية، يستمر الوصف بسلاسة في التأويل ـ فإنك تصل إلى التفاصيل التي تفيد لماذا لا يمكن للتاريخ أن يكون خلاف ذلك. «التفسير» يتكون من تسليط الضوء على العلاقات المؤثرة بشكل خاص من الناحية النظرية داخل الشبكة المحلية. (إذا كان هناك بطل أو شرير في التاريخ، فإنه الجسد المتلون نفسه!) في الواقع، التاريخ الأكثر إقناعاً وقبولاً هو ما كُتب دائماً بهذه الطريقة.

ومع ذلك، فإنّ التاريخ ليس مجرد سلسلة من الأحداث الفريدة التي لا يمكن تمييزها، حيث أن ما يضفي عليه صبغة الوضوح هي الزخرفة الجزئية، والميول التي يمكن تحليلها في مفردات العملية متوسطة المستوى. هذه الأنماط الجزئية تستمد قابليتها للتكرار وبنيتها من خصائص عمليات العمل المادي التي تولدها.

نحن ببساطة نعطي مثالاً على هذه العملية. النظر في المشكلة المتكررة في كيفية ارتباط التغييرات في الممارسات بالتغيرات في البنية الصورية العميقة، والمضمنة ـ وكيفية إنتشار مفاهيم الجسد المتنوعة عبر مجالات متقاطعة متعددة في الممارسة وكيف أصبحت «محللة» أو مؤسسة تقليدية ـ وكيف تمتلك الوجوديات التاريخية المعقدة ديناميكيتها الداخلية الخاصة. في الحالات التي نوقشت في هذا الكتاب، يبدو أن ثلاث آليات أو أنماط جزئية تتكرر. يمكن النظر إلى هذه الآليات تجريبياً على أنها ثلاثة طرق رسمية لأنواع النماذج السببية التي تُحدث التغييرات التي تمّ تحديدها سابقاً أو (ربما أكثر دقة) كمفردات للإعتراف بجزئيات النموذج في دوامة التاريخ.

- *الممارسة في ظل عدم التوازن التاريخي*. في هذا النموذج، ترتبط طرق بديلة في فهم الجسد مع مجالات خاصة ومهمة من الممارسات العملية، ولهذه المجالات مساراتها التاريخية الخاصة بها، وتقدم أمثلة تصورية أو طرق تفكير يمكن للناس تعميمها على مجالات عمل أخرى، وهناك مثالان واضحان على ذلك في عملنا. وأكثرها وضوحاً، ذاك الذي نوقش بالفعل على نطاق واسع، وهو كيف وسعت العلوم الطبية نطاقها بشكل كبير بين القرنين السابع عشر والعشرين، وأصبحت في هذه العملية مثالاً صورياً نموذجياً لطريقة التفكير بـ«الجسد كآلة». ولأخذ مثال آخر، استقى النحت الكلاسيكي في اليونان القديمة ميراثه من الطبقة الأرستقراطية وابتكر لغة بصرية جديدة جسدت القيم السياسية الجديدة الهامة، والأكثر رسوخاً واتساعاً. ثم أصبح النحت ناقلاً إيديولوجياً هاماً للعمليات السياسية الجديدة ومدارك الهوية الذاتية. لم يؤد النحت إلى دفع العملية السياسية، ولكن لم يكن أيضاً انعكاساً للسياسة، بل كان هناك تطور متبادل في مجال الممارسة والمفهوم العام لجسد المواطن المسيس. قدم التصوير التذكاري واحدة فقط من العديد من الطرق المختلفة لفهم جسد الإنسان في العالم الكلاسيكي، ولكن التحول في استخدام النحت التذكاري من الرعاية الخاصة إلى الرعاية العامة كان مرتبطاً بتحول متلون في عقلية الذكور الطموحة من رأي أكثر تقييداً اجتماعياً إلى رأي أكثر انفتاحاً. ولأنّ هذا السياق كان عاماً، ومرئياً للغاية ومرتبطاً بالتطورات السياسية الرئيسية، فإن الأسلوب النحتي الجديد وفر صيغة أيديولوجية لجعل أشكال جديدة من الهوية السياسية والمشاركة متاحة للمواطنين المعنيين.
- *التقارب من خلال إعادة التعريف*. كما رأينا، فإن العلاقة بين مجالات العمل والتفاهمات المجردة الكامنة وراء الجسد هي علاقة سلسة. يمكن للمسلمات الواجبة تقليدياً أن تؤكد على علاقات التفوق أو التبعية أو المساواة، حيث يمكن للطقوس أن تمس المشهد من عدة ديانات متنافسة. ومن ثم، يمكن لكل جيل يستنسخ الممارسات التقليدية، أن يعيد تعريف ما تعنيه هذه الممارسات وكيفية ارتباطها ببعضها البعض. عندما يكون هذا التفسير منهجياً، يمكن أن يؤدي إلى تجميع بنية مجردة وجديدة للمعتقدات من الممارسات والأفكار القائمة. مرة أخرى، هناك عدة أمثلة واضحة على ذلك من عملنا. الحالة الواضحة هي المسيحية المبكرة، التي أخذت مجموعة من الممارسات والأنماط

الفكرية القائمة ـ المعرفة الطبية والعلمية، والمفاهيم الفلسفية ومعظم جوانب الحياة اليومية ـ وحاولت إخضاعها في إطار لاهوتي. كانت النتيجة ـ على الأقل من الناحية النظرية ـ تقارب العناصر التي لم تكن ذات صلة في السابق ضمن بنية عقائدية جديدة. وهناك مثال يتساوى بالأهمية، حدث في بداية العصور المعدنية ما قبل التاريخ. وكما لاحظنا سابقاً، أن علم الآثار في جميع أنحاء أوروبا في نهاية العصر الحجري الحديث يدل على الإستمرارية مع معظم ممارسات الحياة اليومية وتطوير المستوطنات مباشرة من الأسلاف المحليين، وفي نفس الوقت هناك إختلافات على الأولويات. على سبيل المثال، لا تزال ممارسة زخرفة الجسد مستمرة دون انقطاع في سلسلة من التطورات التدريجية، مثلما هو في التجارة والحرب وشعائر الدفن. ولكن النتيجة كانت تقارب بين الممارسات التي لم تكن ذات صلة في السابق لخلق مفهوم أيديولوجي مجرد جديد على نطاق واسع. تظهر العملية نفسها إلى حد ما في الإتجاه المعاكس في حالات أخرى. ويمكننا أن نرى هذا مع تفكك طرق موحدة في السابق لفهم العالم مع استمرار الممارسات، ولكن الصلات الصورية الكامنة بينهم يتم التأكيد عليها، مما يسمح لمختلف مجالات الممارسة أن تستمر بطريقتها الخاصة. إن تفكك الفكرة اللاهوتية عن الجسد والمعرب عنها بقوة في الفترة الحديثة توفر مثالاً رئيسياً ـ فإن الآراء الأساسية لا تزال قوية ولكن أشكالاً كثيرة من العمل، بما في ذلك التشريح والتكاثر الجنسي، التي كانت في السابق خاضعة لأحكامها، لم تعد كذلك.

- *إعادة التنظيم الناشئ.* وأخيراً، تظهر طريقة جديدة في بعض الأحيان، لوضع تصور للجسد عبر تأثيرات الخيارات الكبرى في الحياة والتي تكون غير مقصودة ومتقدمة ذاتياً. وخلافاً للنموذج السابق، فإن هذا قد لا يكون له علاقة تذكر بإعادة تفسير الإنسان للممارسات القائمة، كما أنه يرتبط كثيراً بالمنطق الناشئ للنظم. هناك مثالان واضحان على هذه العملية هنا. واحد (سبق ذكره) هو كيف أن الإنضباط الصناعي في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر قد غرس وجهة نظر ميكانيكية ومادية للجسد من خلال الخبرة العملية في العيادات والسجون والمدارس والمصانع والجيش. وبهذا المعنى، فإن التغيير في المعتقد ينتج عن الإعتراف بالمنطق الذاتي الباطني والمنطقي لنظام مؤسساتي جديد يشمل البشر والأشياء والمؤسسات. المثال الآخر هو ظهور مفهوم

متجانس ومركب بشكل متزايد للجسد أثناء الانتقال إلى العصر الحجري الحديث. في هذا النموذج، بدأ الناس بتجربة طرق الحياة الحضرية في العصر الحديث لمجموعة من الأسباب، ولكن كان لهذه الحياة آثاراً غير مقصودة وواسعة النطاق تميل إلى فرض طريقة جديدة للحياة على نحو متزايد من خلال الإلتزامات الاقتصادية والنظم المكانية والبنية المفاهيمية، وقد تم خلق الجسد في العصر الحجري الحديث جزئياً من خلال التصويرات التي تشير إلى جسد الإنسان المحكوم على أساس الاختلاف عن الحيوانات والإنتماءات الجديدة بالأرض، ومن خلال أنظمة اجتماعية جديدة من المواجهات اليومية المألوفة. وهكذا جُعل من الجسد منطقاً باطنياً لطريقة حياة جديدة تعزز نفسها.

وليس من قبيل المصادفة أن النموذجين لهذه العملية الأخيرة هما الثورة في العصر الحجري الجديد والثورة الصناعية. وبقدر ما تظهر الأفكار الجديدة حول الجسد جنباً إلى جنب مع التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الشاملة ـ وهي أجساد جديدة لعصر جديد من التاريخ ـ فهذه الآلية الثالثة هي على الأرجح العملية المركزية المعنية. ومع ذلك، لا ينبغي لنا أن نبالغ في حالة «آلية التغيير الكبير». كلا التحولين، عند تفكيكهما وإخراجهما من الصندوق الأسود المبالغ بأهميته، حدثا عبر خطوات تدريجية صغيرة ومن خلال الإستمرارية. وفي كلتا الحالتين، المفاهيم المتغيرة للجسد (المحكومة مكانياً، والمختلفة عن الحيوانات في العصر الحجري الحديث ـ المنضبطة والخاضعة للقرن التاسع عشر) كانت هي السبب كما كانت هي نتيجة التغيرات التي حدثت. بشكل عام، حدث معظم التغيير المتراكم في قصتنا بهدوء وليس عبر «ثورات» كبيرة.

السلطة، والآحادية الجسدية والطبيعة المتحولة للتغيير

وأخيراً، التفكير في اللغز. يمكن وصف التغيير من خلال أنماط متكررة وجزئية من النوع المبين في وقت سابق. استمدت هذه الأنماط من الجسد وكيف يفهمها الناس ويتصرفون من خلالها. ومع ذلك فإن الجسد هو *نفسه* مقترن بالسياق تاريخياً، وأبداً لم يكن عاماً، وهو متغير مع مرور الوقت. إذا كان التغيير يتدفق من خلال الجسد، إذاً، ما هي عواقب تحويل الأجساد بالنسبة لطبيعة التغيير نفسها؟ ولذلك فإن النتيجة المنطقية الواضحة لذلك هي أن العمليات التي يتغير بها الجسد هي نفسها عرضة للتغيير. حيث أن *طبيعة التغيير نفسها تتغير*.

ومع ظهور حياة الحضر والعصر الحجري الحديث على سبيل المثال، بدأت عوالم الجسد

تتجلى بشكل متزايد من خلال الممارسات المحيطة بالناس مع مجموعة متزايدة من الأشياء المادية[1]، وهي خطوة كمية إلى الأمام في تجسيد الاعتقاد والهوية ـ لعبة الشطرنج أصبحت موضعية على نحو متزايد أكثر من كونها متحركة. ولكن عوالم الجسد في العصر الحجري الحديث طورت إمكانات جسدية أخرى، واستغلت إمكانيات الجسد على إحداث الفرق في خلق الهوية والقيمة في ظروف متنوعة. وكان هذا عالماً تراتبياً ـ يصاحبه مجالات مختلفة من الممارسة وتطوير لمختلف المخططات المتميزة للقيمة والشجاعة. وهذا يميل إلى خلق عالم اجتماعي يحد من انتشار الإبتكار في أي سياق مثل الطقوس أو التجارة أو الحروب على نطاق واسع وفقاً للمعطيات على أرض الواقع. تم تبديد التغيير مع عدد لا يحصى من خطوط كسر صغيرة بدلاً من الإنتشار عبر المجتمع، مضيفاً بذلك استقراراً متميزاً للتاريخ الطويل الأجل، وكان الإبتكار في مرحلة أواخر ما قبل التاريخ يسمح للمعادلات بين مختلف الأشياء والأنشطة بالإحاطة بشكل من أشكال القيمة التي كانت أكثر توافقاً مع سياقات مختلفة ومتعددة، وهو الأمر الذي سمح على نحو متزايد بتراكم القيمة المحتملة في الجسد ومعه القدرة على التراتبية الهرمية. ومن الناحية الهيكلية، يمكن تسخير الإبتكارات في جانب واحد من جوانب الحياة للآخرين، مما يجعل الأمور الأكثر فعالية مثل الصناعة، وزراعة المحاصيل الغذائية، والصراع سياسياً بديناميكية أقوى من ذي قبل. عندما تم تسخير الجسد للسياسة على نطاق أوسع في اليونان الكلاسيكية، ازداد الاختلاف، ولكن كانت تتماشى صيغ بديلة لفهم الجسد مع أشكال مختلفة من المشاركة في طيف متنوع على نحو متزايد ـ على سبيل المثال اختراع الدواء كميدان مختلف عن الفلسفة، والأيديولوجية السياسية أو الدين ـ سمة من سمات التفاهم الأوسع التي حكمت جميع التطورات المستقبلية. وبهذا المعنى، فإن الثقافة والتخصص الفكري غيرا شروط إعادة إنتاج المعرفة ونقلها[2].

هذا التطور في التخصص الفكري فتح إمكانيات جديدة، لا سيما في محاولات تسييس طريقة واحدة لفهم الجسد ودفعه عبر كافة العناصر المختلفة لعالم الجسد. وكما وصفنا في الفصل السادس، ربما كانت السمة المميزة لنظم المعرفة في فترة القرون الوسطى هي المحاولة الأولى التي تم تحديدها لتقييد تعدد الوسائط، ولإنشاء قانون كنسي واحد وموحد ومسيس للحقيقة يستند إلى الجسم العقائدي اللاهوتي الذي طُبق نظرياً على جميع سياقات

(1) هودر 2012. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) بارث 2002. (إشارة من الكاتب نفسه).

الحياة. لم تكن الأحادية الجسدية ناجحة أبداً، حيث لم تكن أكثر من كونها مجرد هدنة متفاوض عليها بين التفاهمات المتنافسة للجسد، ولكنها قدمت نموذجاً دفعت فيه طرق الفهم الأخرى نحو التطور ـ حتى عندما يتم التخلص منها في نهاية المطاف. ومن ناحية أخرى، كان أحد مفاعيل مطالبات الأحادية الجسدية هو جعل طريقة الاعتقاد المتعددة أكثر وضوحاً من أي وقت مضى، نظراً لأن التناقضات قد أعيد تشكيلها باعتبارها غير متجانسة[1].

بعد ازدهار الخطابات المتعددة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، شهد القرنان التاسع عشر والعشرون محاولة ثانية للمطالبة بالأحادية الجسدية ولكن بشكل مختلف. حاول عالم العصور الوسطى تحديد مفهوم واحد للجسد عن طريق تأسيس ما يجب أن يكون الجسد عليه جوهرياً. بالمقابل، فإن الفكرة الآلية في صميم الآراء المادية / العلمية حددت الجسد من الناحية المنهجية، ومن حيث الكيفية التي سارت بها عملية تأسيس المعرفة حول هذه الفكرة. وكان هذا، بل هو في الواقع، مشروع مفتوح وأكثر طموحاً. وبدلاً من محاولة الحفاظ على حقيقة محددة عن الجسد، تم تسخير مشروع فهم الجسد لمشاريع التوأم المطلق والذي لا يهدئ أصلاً ناهيك عن الإستقرار: وهما العلوم والرأسمالية، حيث يدفعان إلى الأمام منطق التغيير الخاص بهما بحثاً عن إمكانيات جديدة للربح. طبيعة التغيير، هي تماماً مثل طبيعة الأجساد نفسها، مع ذلك، فهي لم تكن مستقرة، وإن للتغيير أيضاً تاريخاً ـ تاريخاً محصوراً في تاريخ الجثث، وقد لعب دوراً في مختلف الممارسات والمؤسسات والخطابات التي تحاملت عليه.

هذه المحاولة الحديثة الآحادية الشكل لم تكن ناجحة. لا يوجد طريقة واحدة لفهم الجسد يمكن لها إفساد الآخرين في حياة الإنسان بشكل حقيقي ـ فإن المحاولات الأخيرة التي قام بها علماء مشاهير لتحييد الدين بشكل كامل هي بالتالي، وبشكل متناقض، نموذج على محاولة المسيحية القيام بمناورة مماثلة، وبالمقابل هي تظهر سوء فهم الوجود الإنساني.

في مرآة التاريخ

عودة إلى الجسد «المعاصر»

بدأنا هذا الكتاب من خلال النظر في عالم جسدنا الخاص، والعودة إلى الوقت الحاضر

(1) قارن، هاريس وروب 2012. (إشارة من الكاتب نفسه).

خير طريقة لإنهاء الكتاب. في الفصل الثاني، كانت نقطة الانطلاق المعتدلة والإنطباعية من خلال عالم جسدنا الخاص، مجرد محاولة لإثارة القارئ الذي لم يخطر على باله أبداً الحياة الاجتماعية للأجساد كي يدرك كم هي أجسادنا خاصة وتعسفية، وإلى أي مدى تساهم في تشكّل حياتنا الاجتماعية. على كل حال، نستطيع الآن التفكير في عالم جسدنا بعين نقدية أكثر قليلاً على ضوء التاريخ. أحد دروس التاريخ هو أن الجسد «المعاصر» يتكون تاريخياً من طبقات، وكثير منها ليس «معاصراً» بالضرورة. على الرغم من أن النماذج المعروضة في الجدول الأول (الفصل الثاني) هي غير معززة بأدلة، بخلاف غيرها، ولكنها جميعاً جزئية ـ لم يكن «الجسد المعاصر» وحيداً على الإطلاق. يمكننا تتبع الأفكار عن الجسد بكونه يحتوي على الذات الباطنية التي تذكرنا بأفكار الروح في القرون الوسطى، والجسد كآلة بحسب ديكارت، وهارفي ونمو التأهيل الصناعي. وكانت العملية «المدنية» لتحديد وإخفاء سماته المادية قد بدأت في أواخر العصور الوسطى واستمرت حتى العصر الحديث. وإن موقع الجسد ككائن دنيوي وليس روحي يعود على الأقل إلى اليونان الكلاسيكية، قبل أن يتمدد لاهوتياً من خلال المسيحية ويصنّف كـ«طبيعة» في القرن السابع عشر. بعض من رمزية النوع الأساسية وتقسيمات الجسد يعود تاريخها إلى أواخر عصور ما قبل التاريخ، وكذلك هو الشعور السائد عن الحدود البشرية في عالم الحيوان.

برغم أصوله البائسة، فإن الجسد المعاصر ليس مجرد تجمع عشوائي لمواقف موروثة، ووجهات نظر وممارسات، فهو مثل عوالم الأجساد الأخرى، يتمتع بأمانة تاريخية والتي تمّ التعبير عنها ليس فقط عن طريق النموذج الأوحد، والمادية العلمية التي حاولت أن تصبح تصنيفاً شائعاً يتفوق ويربط بين الآراء الأخرى، ولكن في المقام الأول في التوترات بين مفاهيم الجسد. ومن هنا، التوتر في القرن العشرين بين الجسد كذات ـ شخصية فريدة ومحدودة ـ والجسد كآلة ـ هو شكل معياري قابل للتكرار والمقارنة ـ ربما انتقل من التوترات في أوائل العصر الحديث بين الأجساد الآلية والروحية، ولكن كل من هذه التشعبات قد تطورت إلى حد كبير. من ناحية أخرى، بعض الأفكار، مثل قدرات الجسد السحرية، قد سقطت من المشهد العام كلياً. أما الأفكار الأخرى، مثل أن الجسد كموقع للتباين الاجتماعي والمتعة، فقد عانت من تقلبات تاريخية عنيفة. بكل الأحوال، النقطة هي أن كل تفهم للجسد خضع للتعريف الجزئي بما هو *ليس عليه*، من خلال الأفكار المعارضة والإنقسامات الظرفية للمنطقة.

ولكن علينا مقاومة الإستثناءات المعاصرة: فهذا الوضع ليس محصوراً بالحداثة. إحدى

النتائج الهامة التي يوفرها التاريخ الطويل هي، أياً كان شعورنا بتميز اللحظة تاريخياً، فإن عالم الجسد تصرف بنفس الطريقة في عصور أخرى أيضاً. أيّ عالم جسد نختاره للفحص والتدقيق، سيكون له بالمثل عناصر يمكن تتبعها على مدى آلاف السنين، عبر تذبذب الأنماط المختلفة، وطرق الممارسة التي انتقلت من طريقة التفكير بالجسد إلى أخرى - ربما من دون تغيير يُذكر. هناك إتجاهات تاريخية عميقة تقودنا إلى الوقت الحاضر - ولكن العصر الحجري الحديث، والعصر البرونزي، والعصور الكلاسيكية والوسطى ما كانت سوى نتيجة لتحولات قوية ضاربة في القدم. وهكذا، سنعمل على دحض إفتراض أساسي، وعلى الأغلب ضمني، في أدب الجسد «المعاصر»، حيث أن الحداثة عبارة عن لحظة تاريخية فريدة تحتاج إلى أنواع مختلفة من التفسيرات أكثر مما يحتاجه أي جزء آخر في قصة الإنسان. لا يوفر التاريخ صورة ثنائية حيث «عصر ما قبل الحداثة» المحدد بشكل أُحادِيٍّ يفسح المجال فجأة أمام «الحداثة» - وطبعاً، تصنيف أي أمر على أنه «ما قبل» يفرض منطقاً غائِيّاً ثنائياً[1]. إن تاريخ الجسد ليس تحولًا إعتباطياً من الأسود إلى الأبيض - هو طيف حيث ترخي الألوان بظلالها بشكل فريد وبالتساوي.

الجسد كمسألة هامة

إذا لم تكن الحداثة لحظة فريدة - أو على الأقل، ليست فريدة بطريقة تختلف فيها عن أي لحظة تاريخية هامة - ماذا عن المخاوف التي تصرف بموجبها الجسد تكنولوجياً والتي خرجت عن السيطرة بشكل كبير؟ كنا قد بدأنا الفصل الأول بلمحة عن آمالنا ومخاوفنا حول الجسد، كما تعرضنا لمعضلة هذا الرأي بشكل مكثف منذ ذلك الحين، ولكن القصة الأساسية التي يكشف عنها لا زالت فعالة. بعبارة أخرى: تتبعنا في الفصل السابع التدخل الطبي من خلال مراحل التشريح، وفحص البول والأطراف الصناعية، إذاً ما هو التالي؟ فرضياً، لن يكون بمجرد إستبدال أجزاء من الجسد تكنولوجياً، بل بخلق الأجساد فعلياً. يبدو أن الخلايا الجذعية، والإستنساخ، وهندسة الأنسجة والعلاج الجيني مستعدة لتقديم لحظة تحول جذرية: الجسد الطبيعي يتلاشى، ويتمّ إستبداله بالجسد التكنولوجي.

تعتمد هذه القصة على حكايتين شعبيتين رئيسيتين. الأولى، هي أن التاريخ يستعرض تقدماً تكنولوجياً حتمياً أمام المعرفة العلمية الموضوعية. القصة الثانية، أنه ومع تعلمنا القيام

(1) لاتور 1993؛ شيروك وسمايل لاحقاً. (إشارة من الكاتب نفسه).

بأشياء للجسد ـ فصله، ونسخه، وتحويله ـ بدت في السابق مجازية أكثر من أي وقت مضى، تقود التكنولوجيا تصورنا عن الجسد إلى حافة الإنهيار حيث يتلاشى «الجسد الطبيعي».

ولكن تاريخ الجسد يدحض الروايات إن كانت «أزمة» أو إن كانت تحاكي تقدم خطي بسيط. ويعود هذا إلى ثلاثة أسباب مهدنا لها في الفصل الثامن. أولاً، على الرغم من الأوهام التي تشبه حكاية فرانكشتاين، فإن التكنولوجيا ليست قوة جديدة وخارجية، تؤثر على الجسد. هل يشكّل تطور التكنولوجيا من خلال تطور الجسد المعني أزمة؟ نحن لسنا في حالة فرار من سكة حديدية بمدينة الملاهي المدفوعة تكنولوجياً ـ التكنولوجيا تجلس معنا وأجسادنا هي المقود. ثانياً، تأتي قصة «أزمة التكنولوجيا» من التعريف والفصل وتثبيط «الطبيعة» في أوائل العصر الحديث والمعاصر، على أنها ثابتة وبارزة وسابقة للمجتمع، هنا يتكون شعورنا بالجسد ككائن أصيل ينمو عفوياً وبعيداً عن إبتكارات الآلة. ومن هنا، نرى أن التطورات التكنولوجية الجديدة تطلق بشائر الأزمة، حيث أنها لم تنشأ بفعل خرق المسلمات الكونية بل بفعل تصنيفاتنا التاريخية الموروثة في فهمنا للكون. بالتالي، «التكنولوجيا» بحد ذاتها لا تمثل تهديداً موروثاً لـ«الطبيعة»، بل إنها بنيتنا التاريخية في المصطلحات التي تجعلنا نراها بهذه الطريقة. نحن نشعر بأن التكنولوجيا الحيوية مهددة فقط لأننا توارثنا إطاراً من المفاهيم التي وضعتها في هذا الموضع.

ثالثاً، وربما الأكثر أهمية، بغض النظر عما تعلمناه علمياً وننجزه تكنولوجياً، فإنّ الإنسان يحتفظ بقدرته المرنة على الاعتقاد بأمور متعددة ومتناقضة عن الجسد. بطريقة أو بأخرى، ما زلنا نعمل على الوضع المتمحور حول نهايات القرن التاسع عشر: صورة الجسد كآلة مادية تزعم توفيرها النظرية الشمولية السائدة، وهذا واضح في تمددها بشكل متزايد في مجالات بحثية أوسع (مثلاً، الأكل، والنشاط الجنسي والمرض قد تمّ صياغتهم في مصطلح الصحة وليس المصطلحات الأخلاقية). ومع ذلك، نحن مستمرون بحزم لفهم الجسد بطرق أخرى أيضاً. على سبيل المثال، النظر إلى الجسد في أوائل العصر الحديث باعتباره مكاناً للعرض الاجتماعي أو وصمة عار مستمر في تحولات القرن العشرين كثقافة استهلاكية تكون فيها الهوية مرتبطة بأقلمة الجسد من خلال التغذية، والتمرين والكساء. بالمقابل، يبدو أن مفهوم الجسد على أنه وعاء الروح قد تطور (مع إضعاف أهمية الدين اجتماعياً) إلى فكرة الجسد كقوقعة خارجية تأوي النفس الباطنية المكتشفة من خلال الإدراك الذاتي وعن طريق علم النفس، فهي ترتبط بالجسد كذات أكثر من كونه أشياء مادية قد يوفر

بدائل قوية ملحوظة للمنظور المادي الوظيفي عن الجسد. أُثير الشعور بـ«الأزمة» بسبب التكنولوجيا، ولهذا، يبدو حقيقة أنها ضللت التوترات بين طرق فهم الجسد التي ما زالت قائمة على الأقل منذ قرن.

يمكن لملاحظتين استفزازيتين أن تنهيا هذا النقاش. أولاً، لا يوجد ما يسمى بـ«أزمة جسد» حديثة بشكل خاص، ولكن الكثير من الناس يشعرون أحياناً أن هناك أزمة، أو على الأقل يجب أن يكون هناك أزمة. من أين يأتي هذا الشعور؟ يأتي من تصنيفاتنا الموروثة تاريخياً ـ فإنه ليس وصفاً دقيقاً للجسد الحديث، بل هو جزء من ما نعتقده حول الجسد نفسه. وعلى الصعيد العالمي، يبدو أن الإحساس بالأزمة ناجم حقاً عن الشعور بأن الخيارات اليومية والتطورات الجديدة للحياة الاجتماعية لها آثار كبيرة لما هو عليه الجسد، وأنه يجب تقييمها وفقاً لذلك، وأن هناك خطراً حقيقياً يتمثل في أخذ الخيار الخاطئ. ولكن إذا كان هذا هو الحال، فيبدو أن هناك آثاراً واضحة نسبياً من وجود وسائط متعددة لفهم الجسد ـ سيكون هناك دائماً رؤى وقيم بديلة، وخيارات يتعين اتخاذها، ونزاعات قضائية بين الأنماط، وهذا هو شرط دائم ـ فإن الفكرة القائلة بأن هناك وقت بسيط غير إشكالي قبل الإرتباك الحالي ما هو إلاّ جزء من أسطورة الجسد الطبيعي. إذا كان الجسم في أزمة الآن، يعني أنه كان دائماً في أزمة.

ثانياً، هل يمكن القيام بأي شيء؟ بشكل خبيث إلى حد ما، فإننا نوصي بالتخلي عن كل التطلعات إلى الطريقة أحادية الشكل ـ في سبيل إيجاد التطابق الآحادي، والمنطقي النهائي للجسد. إذا كان تحليلنا صحيحاً، فإن الشعور بالأزمة لا ينشأ عن وجود حقائق متعددة عن الجسد ـ لأن الطرق المتعددة تعمل بشكل جيد تماماً لنتجاوز العديد من الحالات المختلفة في الحياة، وقد فعلت ذلك لآلاف السنين. وبدلاً من ذلك، ينبع الشعور بالأزمة من قلقنا إزاء هذه الحقيقة، ومن التوترات المتصاعدة الناجمة عن محاولة توسيع حقيقة واحدة للجسد على جميع الحالات. وسواء كان علم اللاهوت في العصور الوسطى أو المادية في العصر الفيكتوري أو العلم الحديث، فالنظريات الشمولية تأخذ شيئاً ـ الجسد ـ هو ديناميكي بطبيعته ومتعدد، وتحاول تثبيته في إطار مرجعي واحد، وفي طريقة وجود آحادية. في الواقع، يبدو أن محاولة فرض انعدام الطابع قد تكون مصدراً حقيقياً للإجهاد. مثلما حاولت القرون الوسطى تنظيم إمكانات الجسد على إرتكاب الخطيئة، نحن نعيش مع رصد مستمر بالتضاعف للجسد بينما المزيد من جوانب حياتنا تخضع للمراقبة العلمية والاجتماعية، وبينما أخلاقيات علم

الأحياء التنظيمية يجب أن تقيّم كيفية تواكب التطورات العلمية أو إنتهاك التوقعات الأخرى حول الجسد. إذا كان هناك أي شعور بالأزمة، فسيظهر تحت ضربات الواقع بكل معطياته وبسهولة تامة، وليس عن طريق عوالم الجسد المرنة والمطواعة في عصور ما قبل التاريخ في أوروبا، أو اليونان الكلاسيكية أو أوائل العصر الحديث.

مستقبل الجسد وأجساد المستقبل

كان الجسد دائماً محور الآمال والمخاوف بشأن المستقبل. من شعوب الشامان في العصر الحجري القديم حتى شعوب الأمازون الكلاسيكية، ومغيرو الشكل في العصور الوسطى والأعراق الوحشية، والساحرات في أوائل العصر الحديث، دائماً كان هناك تصورات لتجسيدات بديلة. وقد تميز عصر التنوير بانتشار مدهش للعوالم الخيالية الفلسفية، سواء في الأماكن الطوباوية حيث العقل يحكم الحياة بإتقان أو عالم الواقع المرير حيث الشهوات والعقل خرجا عن السيطرة[1]. كل شخص، عملياً، يصف نظام الجسد بشكل خيالي، وكثيراً ما يحدث ذلك بطريقة جدية وبشكل ممتع. ولكن الإتجاه الحديث لعوالم الجسد الرائعة تم تثبيتها حقاً في أوائل القرن التاسع عشر، مع التحول إلى الخوف من التكنولوجيا (تكنوفوبيا) التي ربطت *فرانكشتاين* مع ورثة القرن العشرين مثل *العالم الجديد الشجاع*. إن التصنيفات القاسية والجاهزة لتصورات أجساد المستقبل، قد تتضمن:

- إنهيار إنسانية الجسد، وتحرير الوحوش في داخله، مثل الذئاب الضارية، ومصاصي الدماء والسيد هايد المحجوبين داخل كل دكتور جيكل(2).
- تُنتهك حدود الجسد، وكأن الكائنات الغريبة (*الفضائية*) أو الأرواح الشريرة قد غزته، وأضعفت إرادته واستولت عليه.
- تصبح حدود الحياة والموت والشخص والشيء ضبابية، ويبدأ توطين العالم بالمخلوقات الخالدة والبائسة من الزومبي، والأشباح أو المخلوقات الشنيعة.
- سيطرت التكنولوجيا على الجسد، كما هو الحال في *فرانكنشتاين*، و*العالم الجديد شجاع*

(1) انظر غوادالوب ومانغويل 1987 للحصول على أمثلة رائعة.

(2) دكتور جيكل ومستر هايد هي رواية خيالية للأديب الأسكتلندي روبرت لويس ستيفنسون. وتتناول الرواية الصراع بين الخير والشر داخل الإنسان. اهتم بها علماء النفس لما فيها من نظره علمية دقيقة لما يدور بداخل النفس البشرية من صراعات. (المترجم).

وعدد لا يحصى من الخيال العلمي وملاحم الفضاء مع الإنسان الآلي، والمخلوقات الرقمية ودالكس[1].

لا يخبرنا هذا المخزون من التصورات الخيالية بالكثير عما ستكون عليه أجساد المستقبل، لكنه يخبرنا بم سيثير قلقنا. أول ثلاثة تصورات تعتمد على المخاوف القديمة بشأن سلالة التنظيم الأخلاقي، وانتهاك السلامة الجسدية، وموت الشخصانية ـ وآخر تصور يشمل مخاوفنا الجديدة من التكنولوجيا. من المقلق قليلاً كيف أن أحلام المستقبل النادرة في العصور الذهبية كانت مأهولة بأجساد خارقة سعيدة ـ ربما نحن لا نثق بالعلم كثيراً، أو أننا نشعر بأن الدين لا بدّ أن يحتكر هذه التصورات. فقط عدد قليل من الأعمال المدروسة بشكل استثنائي تستخدم تصورات المستقبل بشكل صريح لاستكشاف التجسيد. إحدى هذه الأعمال البارزة تشمل بيان علم النفس السلوكي *لـ*ب. ف. سكينر في كتابه *والدن الثاني* (*Walden II*)، وقصص ستانيسلو ليم وإسحاق آسيموف التي تسلط الضوء على الإدراك وإنسانية الإنسان الآلي، وأوهام اورسولا لو غوين الانثروبولوجية التي تتخيل أشياء مثل عالم بلا نوع (ذكر/أنثى).

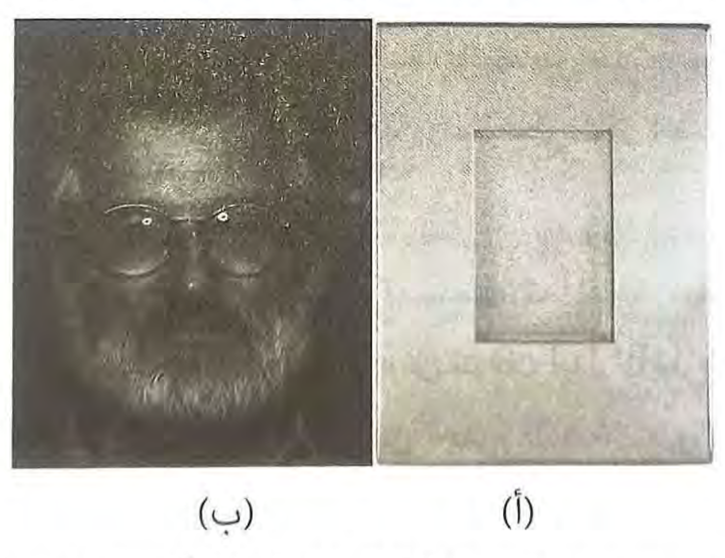
وهناك دافع لا يقاوم تقريباً في هذه المرحلة، وهو التكهن بما *سيحمله* المستقبل للأجساد البشرية. ومع ذلك، فإن التوقعات محفوفة بالمخاطر، حيث أصبحت نهاية العالم أو جنة البارحة موضة قديمة إلى حد مربك. مع هذا، ربما يعطي شكل الماضي بعض التلميحات الحذرة عن شكل الأشياء المستقبلية.

على مدار التقاليد الماضية، والقديمة والمستمرة، تم إعادة تفسير مفاهيم الجسد باستمرار في ضوء تجربة جديدة، وهذه العملية لن تتوقف أبداً. لنأخذ صورة «الجسد كآلة»، على سبيل المثال. عندما كانت الآلات عبارة عن تجميع للمضخات، والصمامات والرافعات، كذلك كان الجسد. ومع التكنولوجيا الكهربائية، أصبحت الأعصاب عبارة عن منظومة أسلاك. عندما أشارت التكنولوجيا العالية إلى كمبيوتر منفرد بذاته، أصبح الدماغ يتمتع ببنية عصبية «أسلاك صلبة» وسلوك مكتسب «أسلاك لدنة»، وهذا التجسيد الجديد لفروقات الطبيعة/ الثقافة، الذي يترافق مع الأبحاث المستمرة في المرونة العصبية وكيف يتغير الدماغ بتغير الخبرة يبدو غير دقيق تماماً. وبوجود شبكات الكمبيوتر والسُحُب المنحرفة عن مركز تخزين

(1) دالكس، سلالة خيالية ممسوخة تقيم خارج كوكب الأرض. (المترجم).

المعلومات، تغيرت الصورة والآلات التي هي الجسد والدماغ وأصبح من الممكن أن تتحد بطريقة لا مركزية ومشوشة.

الممارسات المتعددة تخلق أجساداً متعددة (الفصل الثامن)، وبينما ينتقل الحقل الدلالي للجسد بما فيه الكفاية، فسيظهر حكماً صور رئيسية. كلما نعرف أكثر، نكتشف أن الطب نفسه يكشف عن طرق يكون فيها الجسد *ليس* مثل آلة. على سبيل المثال، يحتوي الحمض النووي على معلومات تصف كامل الكائن في كل مكون من إجمالي المكونات ـ بخلاف التقسيم الاقتصادي لوظيفة الآلة، والممارسات الجديدة مثل التنميط الجيني، والقياسات الحيوية وزراعة الأنسجة تشير إلى أن الجسد يمكن تحديده بشكل ملحوظ ليس من حيث عناصره المادية بل من حيث المعلومات المطلوبة لتحديد كيفية تكوين هذه المادة وخلق الفرد. إن الدعاوى القضائية ضد من يمتلك معلومات جينية ـ الأشخاص الذين يمتلكون هذا الجينوم، أو الحكومة أو المجموعات التجارية التي تجمعها ـ تكشف عن القلق بشأن العلاقات بين المعلومات الوراثية والأشخاص (الفصل الثامن)[1]. تمّ تقديم هذه النقطة بالصورة من خلال لوحة السير جون سيلستون (الذي قاد أول فريق يوثق الجينوم البشري بأكمله) ـ والتي تعرض الموضوع كما يظهر «شخصياً» وكما يظهر جينياً على حد السواء (الشكل 105).



الشكل 105: لوحات السير جون سيلستون للنحات مارك كوين (أ) عينة من حمضه النووي في مادة هلامية طحلبية (ب) صورة ضوئية (حقوق هذه الصور محفوظة لمعرض الصور الوطني، لندن).

ومن المثير للإهتمام أن هذا قد يتلاقى مع التطورات الاجتماعية اليومية. على الرغم من المخاوف بشأن الهوية الإفتراضية، فالإنترنت، والفيسبوك وغيرها من وسائل التواصل

(1) رابينو 1996. (إشارة من الكاتب نفسه).

الاجتماعي تعتمد في كثير من الأحيان على المفاهيم القائمة على الهوية بدلاً من طمسها- على سبيل المثال، البناء على أفكار الهوية الشخصية والوطنية بدلاً من تقويضها[1]. حتى في المساحات المتطرفة مثل الحياة الثانية[2]، عادة ما تعتمد الناس على تجسيدات الآلهة (آفاتار) التي تشبهها في الحياة غير الإفتراضية[3]، والعلاقات الإفتراضية هي ثابتة بقدر ثبات الصداقات التي قد نتوقعها في أماكن أكثر تقليدية[4]. ومع ذلك، هذه التطورات تغير المعايير الاجتماعية. وخلافاً للقاءات وجهاً لوجه، تختل العلاقات الاجتماعية في العالم المادي على الأقل - يمكن أن تحدث علاقة افتراضية في أي مكان وفي كل مكان - وهي عملية بدأت بطبيعة الحال منذ فترة طويلة مع الرسائل والبرقيات والهواتف، ولكن التكنولوجيا الحديثة قد وسعتها بشكل كبير. الهواتف المحمولة والبريد الإلكتروني وتصفح الإنترنت المحمول تجعل المرء على تواصل مستمر، وفي كثير من الأحيان مع عدة علاقات في وقت واحد. وبهذا يصبح الربط الظاهري جزءاً لا يتجزأ من الناس إلى حد أن الإنقطاع عنها يمنع المرء من الحفاظ على العلاقات الهامة. تنشأ هنا مشاكل التحقق من الهوية - هل الناس على شبكة الإنترنت هم كما يظهرون لنا؟ فمن المحتمل أن حسابات الفيسبوك، وتجسيدات آلهة الحياة الثانية وتغذية تويتر تُدار كلها من قبل عدة أشخاص، ويمكن للشخص الواحد أن يكون له عدة إصدارات لكل منها - الإمكانات بالنسبة لأنواع مختلفة جداً من الشخصانية هي بمثابة جيش هنا، كما أن العوالم الإفتراضية المختلفة، وأنواع مختلفة من الأماكن التي تخلقها، تفتح أيضاً إحتمالات جديدة للتجسيد[5]. هناك فجوة واضحة على مستوى هذا الجيل بين أولئك الذين يعتقدون أن العلاقات الاجتماعية الإفتراضية هي بديل عن الإستمرارية في العلاقات الناشئة عن اللقاءات التقليدية وجهاً لوجه وبين أولئك الذين يعتبرونها حياة اجتماعية حقيقية في حد ذاتها.

علم الوراثة والحياة الاجتماعية الإفتراضية قد يفعلان للجسد ما فعله الطب والتأهيل

(1) ميللر وسلاتر 2000؛ شيلنغ 2005. (إشارة من الكاتب نفسه).

(2) الحياة الثانية، هي لعبة عالم افتراضي (تخيلي) تم إطلاقه بشكل ثلاثي الأبعاد علي الإنترنت كحياة ثانية موازية للحياة البشرية التي نعيشها علي كوكب الأرض، سكان هذا العالم يعدون اليوم بالملايين من جميع أنحاء العالم، يتعايشون ويبيعون ويشترون. يمكنهم شراء الأراضي والجزر وبناء البيوت والبحث عن الترفيه والسعادة. (المترجم).

(3) بولستورف 2011، 506. (إشارة من الكاتب نفسه).

(4) بولستورف 2011، 510. (إشارة من الكاتب نفسه).

(5) بولستورف 2011، 517. (إشارة من الكاتب نفسه).

الصناعي في القرنين الثامن والتاسع عشر أو الذي فعلته النظم المكانية الحدودية الجديدة في العصر الحجري الحديث، وعندما تتلاقى، يتم تقسيم الجسد إلى معلومات مجردة ومضمونة. هذا هو بالطبع، إحياء التقسيم الكلاسيكي شكلاً ومضموناً، ولكن يحتمل الآن أن يكون معياراً أساسياً للخبرة العملية. أحد عناصر الشخصانية لا مكان له، يمكن تقاسمه، وتقسيمه، وإعادة إنتاجه وإعادة صياغته بحسب الرغبة ـ والعنصر الآخر مرتبط تقليدياً بمكان، وبتركيبة فريدة لجوهر المادة مع بعض الثبات. ويحتفظ العنصران معاً ـ في الوقت الحاضر ـ بتقنيات التحقق مثل كلمات السر التي تحد من نفاذية وتعدد وتكرار الشخص الإفتراضي. لاحظ أننا لا نقول أن الأجساد التقليدية ستحل محلها أجساد افتراضية في القريب العاجل. هي تصورات المسافرين الذين لا ينقلون جسداً مادياً، لكنهم ببساطة يستخدمون مواصفاتهم الخيالية لتربية جسد جديد يمكن التخلص منه متى أرادوا، وهو جاهز عندما يحتاجونه لأن يبقي على مادة الخيال العلمي. من ناحية أخرى، إذا كنت تتعامل مع الجسد كحزمة من الإحتمالات الوجودية المتناقضة أحياناً، كما فعلنا في بداية هذا الفصل، فمن الواضح أننا سنحتاج دائماً لكلتا الطريقتين لفهم الجسد: أي باعتباره غير محدد، وقابل للنفاذ، وسلس، أو متعدد أو غير قائم / وكجزء لا يتجزأ، ثابت، وراسخ أو قائم في كائن مادي معين. التطورات الجديدة لا تحل محل أساليب التجسيد بقدر ما تضيف إليها وتغير جوانب الحياة التي تشملها. وعلى هذا النحو، من الواضح أن هناك مساحة لفكرة ناشئة عن الجسد كمعلومات.

نودُ أن نختتم بجو من التفاؤل، على النقيض من الكآبة التي تطغى على نقاشات جسد اليوم. ومع ذلك «الإنسان» محدد، والناس عبارة عن بشر لا يمكن كبحهم، وليس هناك ما يدعونا إلى افتراض أن الأجساد المستقبلية ستصبح في أي وقت من الأوقات آحادية النمط ـ وهذا هو على الأرجح أعظم تقدير حيث سيكون مختلفاً عن الأجساد الخيالية المستقبلية المبرمجة على الدوام، وهذا هو مصدر التقلبات والراحة على حد السواء. في التاريخ البشري كما هو الحال في الهندسة، المركّبات هي أكثر مرونة. على سبيل المثال، الإنترنت تقني، ولكنه قبل كل شيء اجتماعي عام، وعندما بدأ علماء الكمبيوتر ومهندسو الدفاع بوضعه معاً كقاعدة اتصالات منيعة ضد القنابل النووية خلال المراحل الأخيرة من الحرب الباردة، آخر شيء كان يمكن لهم أن يتخيلوه هو الفيسبوك، غرباء يتبادلون الشعر العامي ووصفات التراث العرقي، وموقع البيع الضخم الإفتراضي Ebay، والإزدهار المتزايد للإتصالات السياسية والاجتماعية الحرة التي أنشأها الإنترنت ـ والتي، عملياً، قد أنشأت الإنترنت بوضعه الحالي.

وبالمثل، رسخ الناس دائماً جذور مفاهيم العلاقة في الأفكار حول المادة الجسدية المشتركة. وعلى الرغم من أن عمليات زرع الأعضاء قد تتحدى إحساسنا التقليدي بالحدود الجسدية، إلا أن الناس لم يتفاعلوا من خلال التخلي عن المعتقدات التقليدية، بل من خلال التوصل إلى طرق خلّاقة لصياغة تعابير جديدة للعلاقة تمكننا من التعامل مع الحالات التي تتحرك فيها أجزاء الجسد بين الأفراد (الفصل الثامن)[1]. على الرغم من أن الحمض النووي ليس وسيلة مفيدة بشكل خاص لتصور العديد من عناصر الترابط الاجتماعي، إلا أنه أُدرج مع ظهور الظروف الاجتماعية الوراثية المشتركة والمعلوماتية (كما هو الحال في مجموعات الأنساب القائمة على الحمض النووي، ومعظمها تعمل في الفضاء الإفتراضي على الأنترنت!). عندما ينظر المرء إلى سلسلة واسعة من علاقات القرابة التي خلقها الناس في الماضي والحاضر للعيش في داخلها، فإن مواردنا للتعامل مع تكوينات الأهل المتعددة والتي صارت ممكنة مع التقنيات الإنجابية الجديدة، هي بالتأكيد أكثر من كافية. إن الطرق التي تتبعها الأنماط المختلفة للعلاقات الاجتماعية المنتظمة لتغليف وتحويل التكنولوجيا قد تكون سخيفة بشكل محبب، أو أنها تسويات تحققت بشكل مؤلم. لكن الشيء الوحيد الذين لا يتمتعون به هو اللاعقلانية، هم ببساطة بشر.

إلى أين ستقودنا هذه الأفكار على المدى الطويل؟ من فوائد الأخذ بنظرة مطولة حقاً ـ كما هو الحال في أخذ نظرة واسعة، في النظر إلى مختلف طرق العيش في جميع أنحاء العالم اليوم ـ هو إجراء تغيير في المنظور. عوالم الجسد التي رأيناها في هذا الكتاب هي غريبة، ومختلفة بشكل جذري، ليس فقط عن عالم أجسادنا ولكن أيضاً عن بعضها البعض. ومع ذلك، فجميعها عوالم بشرية صالحة للعيش، ومعظمها استمر لفترة أطول بكثير من عوالمنا حتى الآن. نحن متآلفون تماماً مع بيئتنا الاجتماعية المصغرة، وكوننا نستطيع زراعة الوجوه، وتربية الأعضاء بحسب الطلب، أو أن نكون إفتراضياً، في أكثر من مكان في نفس الوقت قد يشعرنا بالصدمة، ولكن عندما ننظر إلى مجموعة استثنائية من عوالم الجسد التي سكنها البشر، نرى أن هذه التطورات تحتاج إلى تعديلات طفيفة على طرق فهمنا للعالم ـ على ما يبدو أن النهاية ليست وشيكة بعد. وبينما هي مختلفة عن عوالمنا، لكن عوالم الجسد الأخرى في الماضي والحاضر ترتبط جميعها بنقاط اتصال مع عالمنا، وهي طرق يمكن أن تكون مفهومة من خلال التداخل مع الأشياء التي نفعلها ونؤمن بها. وهكذا ـ لأخذ مثال واحد ممكن ـ إن

(1) شارب 2000. (إشارة من الكاتب نفسه).

العيش مع جسد علائقي وليس مطلق يمكن له أن يكون في أكثر من مكان، ويأخذ أكثر من شكل، ويعبر حدود البشر والحيوان، لا يعتبر منطقة جديدة بالنسبة لنا. أجدادنا فعلوا أشياء من هذا القبيل مراراً، وقبل كل شيء في العصر الحجري القديم. التاريخ ليس أكثر استقامة مما هو تنبؤي. هل كنا في المستقبل من قبل؟

الخاتمة

مارلين ستراثيرن[1]

مشهد من آشين في شمال جنوب ألمانيا، في منتصف الطريق ومروراً بالعقد الأول من القرن الحادي والعشرين. اجتمع العديد من الناس، عن قصد، مشكلين دائرة غير منظمة. مجموعة من أعضاء جمعية[2] من هواة جمع القطع الفنية، يحملون في أيديهم طباشير، جاهزون لتحديد طلباتهم الشخصية على نسخة مطابقة للأصل من ثلاث خزانات وقود من الألمنيوم ـ تعود الخزانات الأصلية إلى أسفل بطن الطائرة ـ وهذا ما تجمهر حوله الجميع. قبل نصف قرن، تماماً مثل هذا الحطام من مخلفات الحرب العالمية الثانية كان بمثابة طوف عائم تمّ تصميمه في داروين، استراليا، على يد فنان اسكتلندي معدم ينوي الوصول إلى انكلترا. وعقب بلوغه اليابسة في اندونيسيا، على الأقل واحد من هذه الخزانات الأصلية قد تمّ الإستيلاء عليه من منقذيه كتعويض عن جهدهم، فتم فصلها وتحولت إلى أشياء صالحة للاستخدام. تمّ تصميم وتركيب النسخة المتخيلة لكامل الطوف على يد الفنان الذي استضافته مجموعة هواة الجمع، كنقد صريح للعلاقات الاقتصادية في عالم الفن، وللحصول على القطع الفنية بدون مقابل مادي، بل بالمقايضة. كان الطوف على وشك التحطم، تمّ تقطيع الخزانات بواسطة الهواة أنفسهم، وأهديت كل قطعة لهم بعلامتها، وتكمن الفكرة في استرجاعهم لشيء يتناسب مع ضمانهم الجمعي والمشترك، ومن الناحية الأخرى يستعيدون الألمنيوم بعد أن أعاد الفنان تصميمه مستخدماً أفكاراً أندونيسية[3].

(1) السيدة آن مارلين ستراثيرن: عالمة أنثروبولوجيا في بريطانيا. اشتغلت على موضوعات في تقنيات الإنجاب. (المترجم).

(2) تودو، مجموعة هواة جمع التحف، في نيور آشر كينستفيرين، مهتمة بالملكية الموزعة التي يمنحها العمل الفني المشترك دفعة إلى الأمام. أشكرهم على حسن ضيافتهم والشكر لمايكل ستفينسون على دعوته المثيرة. (إشارة من كاتبة الخاتمة، مارلين ستراثيرن).

(3) جزء من سلسلة تعليقات فنية على الاقتصاد الثقافي من الفنان مايكل ستيفنسون. في هذه الحالة، وعند نقطة الفصل، ما زال هناك العديد من النتائج المحتملة من حيث الإهداء والتبادل. (إشارة من كاتبة الخاتمة، مارلين ستراثيرن).

بالنسبة لي، ما ينكشف من كتاب جون روب وأوليفر هاريس المميز ما هو إلاّ حس فني موجود في العلاقات الجسدية. وهذا الكتاب هو البداية. تفكيك الوعاء ـ مقالاتهم القصيرة هي التي جعلتني أُعيد تصورها في ما يشير إلى فكرة التخلص من الجسد ـ استمدّ من تشكيل جماعي (من خلال إشتراكات هواة جمع التحف) وتوقع إعادة توزيعها (كل هاوٍ يرغب بالإحتفاظ بقطعة لما كان قد رآه ككل). ما كان لهذا الكتاب أن يبصر النور أيضاً لولا تضافر جهود العديد من الزملاء في المشروع البحثي الممول من مؤسسة ليفرهيوم، والذين دونت أسماءهم في فصول متنوعة، واستلموا عملهم مقسماً إلى فصول مبوّبة. في الحقيقة هذا وضع التقسيم تحت ضوء مختلف قليلاً: ما ساهم به هؤلاء الزملاء كجزء من عملهم (الكامل) قبلوه كجزء من التصميم الكامل للمؤلفين الرئيسين. نجح روب وهاريس في المشروع حيث أنّ كل قطعة هي ممتعة كمتعة فنان يعمل مع جامعي التحف من آشين.

أي تضمين كان ليفي بالغرض، ولكنني كنت بحاجة إلى التناظر المادي الذي يقدمه الطوف من أجل التعاون والفصل بغية توصيل ما يحتاجه العمل السلس الذي انبثق عن مشروع صعب من الناحية النظرية (تاريخ الجسد). تستدعي المادية جميع حدود أي حدث بعينه، وفي أي لحظة تاريخية محددة بينما تتواصل في نفس الوقت مع مخيلة تبدو جامحة ظاهرياً. بالطبع، المخيلة محكومة بالتساوي ولكن ليست كما نتخيلها (لتمرير نسخة واحدة من «الشخص» الذي يظهر في الحكاية في اللحظة الأخيرة ـ يكون من السخف الإشتباك أنثروبولوجياً مع استخدام المصطلح بالوقت الذي أدركتُ فيه حقيقة ما يصوره). بدلاً من الخوض في عدم التكافؤ، أستطيع فقط القول عن تلك العلاقة بأنها إحساس عميق. أما بالنسبة للكتاب، ولأنه من صنع الإنسان ومؤلف إلى حد كبير من الكلمات والحوارات، والرسوم التوضيحية والحجج، فهو ينقل المادة المتماسكة عبر كلمات محددة المعالم، حيث رسم التناظرات واحدة منها. أنا لا أشير هنا إلى التناظر أو القياس الأثنوغرافي، برغم أنه كان شائعاً فيما مضى ولكن الآن تمّ تدجينه تماماً مع علم الآثار، ولو بدرجة أقل في التاريخ، بل أشير إلى الحرفة الموجودة بهذا الكتاب والعلاقات التي تغلفها. هناك حيوية (جسدية) ونشاط في الكتابة، مماثلة ربما لحقيقة أنّ عوالم الجسد هي أيضاً كينونة الحياة.

وهما أيضاً، النتيجة النهائية حتماً لما قد يكون من ناحية أخرى، أمر يمكن فصله إلى أوقات وعهود مختلفة. بالتأكيد، النمطية المتعددة، بما في ذلك تعدد المقاييس التواجدية جزئياً عبر الزمن، قد تمّ استحضارها في عدة مراحل، مضيفة بعداً مباشراً وتحدّي بديهي لما هو بالفعل

بمعنى آخر، الطوف الذي تجمع حوله هواة جمع التحف، بهدف تقاسمه، لم يكن نسخة طبق الأصل بالضرورة: كان عملاً فنياً وكانوا على وشك تمزيقه، وتمّ ترتيب تدخلهم من قبل الفنان ليس لمجرد إظهار الإختراع كبدعة جماعية أو فردية، (كان قد ابتكر المشروع بإشارة اثنوغرافية لمبدأ المقايضة أو التبادل) بل أيضاً لتمكين التفاعل المستمر بينه وبين الهواة من خلال التشتت المادي للجسد. القراء هم مساهمون بنفس الوقت، ونحن نعلم هذا، وبدون أدنى شك سيتقاسمون أجزاء من هذا الكتاب مع العوالم التي هم أيضاً على تواصل معها. السؤال التالي، كما أعتقد، هو ما الذي سيقدمه هذا لعوالم الجسد التي أصبح الناس على دراية بها.

ماربين ستراثيرن
27 يونيو، 2012

قائمة المراجع

Bibliography

- Abulafia, A. 1994. Bodies in the Jewish - Christian Debate. In Framing Medieval Bodies, edited by S. Kay and M. Rubin. Manchester: Manchester University Press, 123 - 138.
- Ahmed, S. 2008. Open Forum: Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the «New Materialism'. European Journal of Women's Studies 15 (1): 23 - 39.
- Albarella, U., and D. Serjeantson. 2002. A Passion for Pork: Meat Consumption at the British Late Neolithic Site of Dur - rington Walls. In Consuming Passions and Patterns of Con - sumption, edited by N. Milner and P. Miracle. Cambridge: McDonald Institute, 33 - 49.
- Albrethsen, S. V., and E. Brinch Petersen. 1976. Excavation of a Mesolithic Cemetery at Vedbæk, Denmark. Acta Archae - ologica 47:1 - 28.
- Aldhouse - Green, S., and P. Pettitt. 1998. Paviland Cave: Con - textualizing the «Red Lady'. Antiquity 72:756 - 772.
- Ambrosi, A. 1972. Corpus Delle Statue - Stele Lunigianesi, Col - lana Storica Dell Liguria Orientale. Bordighera: Istituto Internazionale di Studi Liguri.
- Anati, E. 1994. Valcamonica Rock Art, Camunian Studies 13. Capo di Ponte: Edizioni del Centro.
- Anderson, B. 2006. Imagined Communities. 3rd ed. London: Verso.

- Angel, J. L. 1984. Health as a Crucial Factor in the Changes from Hunting to Developed Farming in the Eastern Mediter - ranean. In Paleopathology at the Origins of Agriculture, edited by M. Cohen and G. Armelagos. New York: Academic, 51 - 74.
- Antonaccio, C. M. 2000. Architecture and Behavior: Building Gender into Greek Houses. ClassicalWorld 93 (5):517 - 533.
- ap Stifin, P. 2008. Excavating and Ordering: The Archaeology of the World Trade Centre. Unpublished M.A. Thesis, Department of Anthropology, University College London.
- Aranguren, B. 2006. Primi Dati Di Cronologia Assoluta Dal Livello Funerario Eneolitico Di Grotta Della Spinosa. In Pre - istoria E Protostoria in Etruria:. VII Incontro Di Studi, edited by N. Negroni Catacchio. Milano: Centro Studi di Preistoria, 481 - 489.
- Archambeau, N. 2011. Healing Options During the Plague: Survivor Stories from a Fourteenth - Century Canonization Inquest. Bulletin of the History of Medicine 85 (4):531 - 559.
- Arendt, H. 1973. The Origins of Totalitarianism. London: Harcourt.
- Ari`es, P. 1962. Centuries of Childhood:. A Social History of Family Life. London: Jonathan Cape.
- Ari`es, P. 1981. The Hour of Our Death. New York: Knopf.
- Arnold, J. 2005. Belief and Unbelief in Medieval Europe. London: Hodder Arnold.
- Bailey, D. 2005. Prehistoric Figurines:. Representation and Cor - poreality in the Neolithic. London: Routledge.
- Bailey, D., A. Whittle, and V. Cummings, eds. 2005. \(Un)Settling the Neolithic. Oxford: Oxbow.

- Bailey, G. 2007. Time Perspectives, Palimpsests and the Archaeology of Time. Journal of Anthropological Archaeology 26:198 - 223.
- Bailey, G. 2008. Mesolithic Europe: Overview and New Prob - lems. In Mesolithic Europe, edited by G. Bailey and P. Spikins. Cambridge: Cambridge University Press, 357 - 371.
- Bailey, G., and P. Spikins, eds. 2008. Mesolithic Europe. Over - view and New Problems. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bailey, M. D. 2001. From Sorcery to Witchcraft: Clerical Con - ceptions of Magic in the Later Middle - Ages. Speculum - a Journal of Medieval Studies 76 (4):960 - 990.
- Bar - Yosef, O. 1998. The Natufian Culture in the Levant, Threshold to the Origins of Agriculture. Evolutionary Anthropology 6 (5):159 - 177.
- Barfield, L. 1994. The Iceman Reviewed. Antiquity 68: 10 - 26.
- Barrett, J., R. Bradley, and M. Green. 1991. Landscape, Monu - ments and Society. The Prehistory of Cranborne Chase. Cam - bridge: Cambridge University Press.
- Barrett, J. C. 1994. Fragments from Antiquity. An Archaeology of Social Life in Britain, 2900 - 1200 BC. Oxford: Blackwell.
- Barth, F. 1987. Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea. Cam - bridge: Cambridge University Press.
- Barth, F. 2002. An Anthropology of Knowledge. Current Anthropology 43:1 - 18.
- Bartlett, R. 2001. Medieval and Modern Concepts of Race and Ethnicity. Journal of Medieval and Early Modern Studies 31 (1):39 - 56.

- Battaglia, D. 1990. On the Bones of the Serpent. Person, Memory and Mortality in Sabarl Society. Chicago: Chicago University Press.
- Beard, M., and J. Henderson. 2001. Classical Art from Greece to Rome. Oxford: Oxford University Press.
- Beihl, P. 2006. Figurines in Action: Methods and Theories in Figurine Research. In A Future for Archaeology _ the Past as the Present, edited by R. Layton, S. Shennan and P. Stone. London: UCL Press, 199 _ 215.
- Beltr´an Mart´ınez, A. 1982. Rock Art of the Spanish Levant. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bennett,J.M.1993.Medievalism and Feminism.Speculum _ a Journal of Medieval Studies 68(2):309 _ 331.
- Bennike,P.1985.Palaeopathology of Danish Skeletons. A Comparative Study of Demography, Disease, and Injury. Copenha _ gen:Akademisk Forlag.
- Benson,D., and A. Whittle, eds.2007.Building Memories:The Cotswold Neolithic Long Barrow at Ascott _ under _ Wychwood, Oxford shire. Oxford:Oxbow.
- Berard,C.,C.Bron,J.Durand, Frontisi _ Ducroux,F.Lissar _ rague, A.Schnapp, and J.Vernant.1989. City of Images:Iconography and Society in Ancient Greece.Princeton:Princeton University Press.
- Berger,J.1972.Ways of Seeing. Harmondsworth: Penguin. Bettinetti,S.2001. La Statua Di Culto Nella Pratica Rituale Greca.Bari: Levante.
- Bhabha,H.K.1994.The Location of Culture.London:Rout _ ledge.
- Bickle,P.2007.I'm Your Venus: Making Surfaces on the Body.Journal of Iberian Archaeology 9/10:257 _ 270.
- Bickle,P.2009.Scene by the Brook: Early Neolithic Landscape Perspectives in

the Paris Basin.InCreating Communities. New Advances in Central European Research, edited by D.Hofmann and P.Bickle. Oxford:Oxbow,132 - 141.

- Binski,P.1996.Medieval Death. Ritual and Representation. London:British Museum Press.
- Birkholz,D.2006. Mapping Medieval Utopia: Exercises in Restraint. Journal of Medieval and Early Modern Studies 36(3):585 - 618.
- Bloch,M.1998.What WeThinkTheyThink. Anthropological Approaches to Cognition, Memory and Literacy. Oxford:West - view Press.
- Blundell,S.1995.Women in Ancient Greece. Cambridge,Mass.:Harvard University Press.
- Boardman,J.1978.Greek Sculpture, the Archaic Period. A Handbook. London:Thames and Hudson.
- Boardman,J.1985.Greek Sculpture,the Classical Period. A Handbook. London:Thames and Hudson.
- Boardman,J.1995.Greek Sculpture:The Late Classical Period and Sculpture in Colonies and Overseas. London and NewYork:Thames and Hudson.
- Boast,R.1995.Fine Pots,Pure Pots,Beaker Pots. In Unbaked Urns of Rudely Shape. Essays on British and Irish Pottery for Ian Longworth, edited by I.Kinnes and J.Varndell. Oxford: Oxbow,69 - 80.
- Bocquet - Appel, J.P. 2002. Paleoanthropological Traces of a Neolithic DemographicTransition.Current Anthropology 43(4):637 - 650.
- Bocquet - Appel, J.P. 2009. The Demographic Impact of the Agricultural System in Human History. Current Anthropology 50(5):657 - 660.
- Bocquet - Appel,J. - P.,and O.Bar - Yosef, eds.2008.The Neolithic Demographic Transition and Its Consequences. NewYork:Springer

- Bocquet_Appel,J._P.,and J.Dubouloz.2004.Expected Palaeoanthropological and Archaeological Signal from a Neolithic DemographicTransition on a WorldwideScale.Document a Praehistorica 31:25 _ 33.
- Boellstorff,T.2011. Virtuality: Placing the Virtual Body: Avatar, Chora, Cypherg. In A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment, edited by F.E.Mascia _ Lees. Oxford:Wiley _ Blackwell,504 _ 520.
- Bonfante,L. 1986.Etruscan Life and After life. Detroit: Wayne State University Press.
- Bonsall,C. 2008. The Mesolithic of the Iron Gates. In Mesolithic Europe, edited by G.Bailey and P.Spikins. Cambridge:Cambridge University Press, 238 _ 279.
- Bordo,S. 1993. Unbearable Weight. Feminism, Western Culture and the Body. Berkeley and London: University of California Press.
- Bori´c,D. 2002.The Lepenski Vir Conundrum: Reinterpretation of the Mesolithic and Neolithic Sequences in the Danube Gorges. Antiquity 76:1026 _ 103
- Bori´c,D. 2005a. Body Metamorphosis and Animality: Volatile Bodies and Boulder Art works from Lepenski Vir. Cambridge Archaeological Journal 15:35 _ 69.
- Bori´c,D. 2005b. Deconstructing Essentialisms: Unsettling Frontiers of the Mesolithic Neolithic Balkans. In (Un)Settling the Neolithic, edited by D.Bailey, A.Whittle and V.Cummings. Oxford: Oxbow,16 _ 31.
- Bori´c,D. 2007. Images of Animality: Hybrid Bodies and Mimesis in Early Prehistoric Art. In Imageand Imagination: A Global Prehistory of Figurative Representation, edited by C.Renfrew and I.Morley. Cambridge: McDonald Institute,83 _ 100.

- Bori´c,D. 2008. First Households and «HouseSocieties' in European Prehistory. In Prehistoric Europe. Theory and Practice, edited by A.Jones. Oxford: Wiley _ Blackwell,109 _ 142.
- Bori´c,D. 2009. Absolute Dating of Metallurgical Innovations in the Vinˇca Culture of the Balkans. In Metals and Societies. Studies in Honour of Barbara S. Ottaway, edited by T.K.Kienlin and B.W.Roberts. Bonn: Habelt, 191 _ 245.
- Bori´c,D. 2010. Happy Forgetting? Remembering and Dismembering Dead Bodies at Vlasac. In Archaeology and Memory, edited by D.Bori´c. Oxford: Oxbow,48 _ 67.
- Bori´c,D. 2011. Adaptations and Transformations of the Danube Gorges Foragers(C.13,000 _ 5500Cal.BC): An Overview. In Beginnings _ New Research in the Appearance of the Neolithic between North west Anatolia and the Carpathian Basin, edited by R.Krauß.Rahden: Verlag Marie Leidorf, 157 _ 203.
- Bori´c,D. in press. Mortuary Practices, Bodies and Persons in the Neolithic and Early Middle Copper Age of South _ east Europe. In The Oxford Handbook of Neolithic Europe, edited by C.Fowler, J.Hardingand D.Hofmann. Oxford: Oxford University Press.
- Bori´c,D., J.Raiˇcevi´c, and S.Stefanovi´c. 2009. Mesolithic Cremations as Elements of Secondary Mortuary Ritesat Vlasac (Serbia). Documenta Praehistorica 36:247 _ 82.
- Bori´c,D., and J.E.Robb, eds. 2008. Past Bodies. Body _ Centred Research in Archaeology. Oxford: Oxbow.
- Bori´c, D., and S. Stefanovi´c. 2004. Birth and Death: Infant Burials from Vlasac and Lepenski Vir. Antiquity 78: 526 _ 544.

- Borland, J. 2011. Audience and Spatial Experience in the Nuns' Church at Clonmacnoise. *Different Visions. A Journal of New Perspectives on Medieval Art* 1 (3):1 - 45.
- Boulestin, B., A. Zeeb - Lanz, C. Jeunesse, F. Haack, R. - M. Arbogast, and A. Denaire. 2009. Mass Cannibalism in the Linear Pottery Culture at Herxheim (Palatinate, Germany) *Antiquity* 83:968 - 982.
- Bourdieu, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. 1990. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Bovey, A. 2002. *Monsters and Grotesques in Medieval Manu - scripts*. London: British Library.
- Boyd, B. 2002. Ways of Eating/Ways of Being in the Later Epipalaeolithic (Natufian) Levant. In *Thinking through the Body. Archaeologies of Corporeality*, edited by Y. Hamilakis, M. Pluciennik and S. Tarlow. New York; London: Kluwer Academic/Plenum, 137 - 152.
- Boyd, B. 2005. Transforming Food Practices in the Epipaeo - lithic and Pre - Pottery Neolithic Levant. In *Archaeological Perspectives on the Transmission and Tranformation of Culture in the Eastern Mediterranean*, edited by J. Clarke. Oxford: Oxbow, 106 - 112.
- Boyd, B. 2006. On «Sedentism' in the Later Epipalaeolithic (Natufian) Levant. *World Archaeology* 38 (2):164 - 178.
- Boyd, Z. 1629. *The Last Battell of the Soule in Death*. Edinburgh: Heires of Andro Hart.
- Boyle, K. 2006. Neolithic Wild Game Animals in Western Europe: The Question of Hunting. In *Animals in the Neolithic of Britain and Europe*, edited by D. Serjeantson and D. Field. Oxford: Oxbow, 10 - 23.

- Bradley, R. 1984. The Social Foundations of Prehistoric Britain. London: Longmans.
- Bradley, R. 2000. The Good Stones: A New Investigation of the Clava Cairns. Edinburgh: Society for the Antiquaries of Scotland.
- Bradley, R. 2002. The Past in Prehistoric Societies. London: Routledge.
- Bradley, R. 2006. Danish Razors and Swedish Rocks: Cosmology and the Bronze Age Landscape. Antiquity 80:372 - 389.
- Bradley, R. 2007. The Prehistory of Britain and Ireland. Cambridge: Cambridge University Press.
- Braithwaite, M. 1984. Ritual and Prestige in the Prehistory of Wessex, C. 2200 - 1400 BC: A New Dimension to the Archae - ological Evidence. In Ideology, Power and Prehistory, edited by D. Miller and C. Tilley. Cambridge: Cambridge University Press, 93 - 110.
- Brennand, M., and Taylor, M. 2003. The Survey and Excavation of a Bronze Age Timber Circle at Holme - next - the - Sea, Norfolk, 1998 - 1999. Proceedings of the Prehistoric Society 69:1 - 84.
- Brinch Petersen, E., and C. Meikeljohn. 2003. Three Cremations and a Funeral: Aspects of Burial Practice at Mesolithic Vedbaek. In Mesolithic on the Move, edited by L. Larsson, H. Kindgren, K. Knutsson,D. Loeffler and A. ° Akerlund.Oxford: Oxbow, 485 - 493.
- Brittain, M., and O.J.T. Harris. 2010. Enchaining Arguments and Fragmenting Assumptions: Reconsidering the Fragmentation Debate in Archaeology. World Archaeology 42 (4):581 - 594.
- Brock, R. 1994. The Labor of Women in Classical Athens. Classical Quarterly 44 (2):336 - 346.

- Brock, R. 2006. The Body as a Political Organism in Greek Thought. In Penser Et Représenter Le Corps Dans L'antiquité, edited by F. Prost and J. Wilgaux. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 351 - 359.
- Brodwin, P., ed. 2000. Biotechnology and Culture. Bodies, Anxieties, Ethics. Bloomington, Ind.: University of Indiana Press. Brody, H. 1997. Maps and Dreams. Indians and the British Columbia Frontier. Long Grove, Ill.: Waveland Press.
- Brøndsted, J. 1940. Danmarks Oldtid 2. Bronzealderen. Kopenhagen: Gyldendal.
- Brown, N. 1999. Xenotransplantation: Normalizing Disgust. Science as Culture 8 (3):327 - 355.
- Brown, P. 1981. The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity. Chicago: University of Chicago Press.
- Brown, P. 1990. The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. London: Faber and Faber.
- Brown, S. 1997. «Ways of Seeing' Women in Antiquity: An Introduction to Feminism in Classical Archaeology and Art History. In Naked Truths. Women, Sexuality and Gender in Classical Art and Archaeology, edited by A. O. Koloski - Ostrow and C. L. Lyons. London: Routledge, 12 - 42.
- Bro˙ zyna, M. 2005. Gender and Sexuality in the Middle Ages. A Medieval Source Documents Reader. Jefferson (NC) and London: MacFarland and Co.
- Br¨uck, J. 2004. Material Metaphors. The Relational Construction of Identity in Early Bronze Age Burials in Ireland and Britain. Journal of Social Archaeology 4:307 - 333.
- Br¨uck, J. 2006a. Death, Exchange and Reproduction in the British Bronze Age. European Journal of Archaeology 9 (1):73 - 101.

- Br¨uck, J. 2006b. Fragmentation, Personhood and the Social Construction of Technology in Middle and Late Bronze Age Britain. Cambridge Archaeological Journal 16 (3):297 - 315.
- Br¨uck, J. 2009. Women, Death and Social Change in the British Bronze Age. Norwegian Archaeological Review 42 (1):1 - 23. Buchli, V., ed. 2002. The Material Culture Reader. London: Berg.
- Bullough, V., and J. Brundage. 2000. Handbook of Medieval Sexuality. London: Routledge.
- Bundrick, S. D. 2008. The Fabric of the City: Imaging Textile Production in Classical Athens. Hesperia 77 (2):283 - 334.
- Burns, L. 2007. Gunther Von Hagens' Body Worlds: Selling Beautiful Education. American Journal of Bioethics 4:12 - 23.
- Burton,J. 1998. Women's Commensality in the Ancient World. Greece & Rome 45(2):143 - 165.
- Busby,C. 1997. Permeable and Partible Persons: A Comparative Analysis of Gender and Body in South India and Melanesia. Journal of the Royal Anthropological Institute 3:261 - 278.
- Butler,J. 1990. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. London Routledge.
- Butler,J. 1993. Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex». London: Routledge.
- Butler,J. 2004. Undoing Gender. London: Routledge.
- Bynum,C. 1992a. Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Mediaeva lReligion. London: Zone.
- Bynum,C. 1992b. Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women. Berkeley: University of California Press.

- Bynum,C. 1995a. The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200 - 1336. NewYork: Columbia University Press. Bynum,C. 1995b. Why All the Fuss About the Body?Critical Inquiry 22:1 - 33.
- Bynum,C. 2007. Wonderful Blood: Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond. Philadelphia:University of Pennsylvania Press.
- Bynum,C.W. 2005. Metamorphosis and Identity. NewYork: Zone.
- Bynum, W., and L.Kalof, eds. 2010. A Cultural History of the Human Body. Oxford: Blackwell.
- Byrd, B.F., and C.M.Monahan. 1995. Death, Mortuary Ritual, and Natufian Social Structure. Journal of Anthropological Archaeology 14:251 - 287.
- Cabre,M. 2008. Women or Healers? Household Practices and the Categories of Health Care in Late Medieval Iberia. Bulletin of the History of Medicine 82(1):18 - 51.
- Caciola,N. 2000. Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe. Comparative Studies In Society And History 42(2):268 - 306.
- Cadden,J. 1993. The Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science, and Culture. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cain,J. 2002. Unnatural History: Gender and Genealogy in Gerald of Wales's Topographia Hibernica. Essays in Medieval Studies 19:29 - 43.
- Camille,M. 1992. Image on the Edge: The Margins of Medieval Art. London: Reaktion.
- Camille,M. 1994. The Image and the Self: Unwriting Late Medieval Bodies. In Framing Medieval Bodies, edited by S.Kay and M.Rubin. Manchester: Manchester University Press,62 - 99.

- Canci,A., S. Minozzi, and S.M.B.Tarli. 1996. New Evidence of Tuberculous Spondylitis from Neolithic Liguria (Italy). International Journal of Osteoarchaeology 6(5):497 _ 501.
- Cartledge,P. 1993a. The Greeks: A Portrait of Selfand Others. Oxford and NewYork: Oxford University Press.
- Cartledge,P. 1993b. Like a Worm I' the Bud? A Heterology of Classical Greek Slavery. Greece & Rome 40(2):163 _ 180.
- Casini,S., R. De Marinis, and A.Pedrotti. 1995.Statue _ Stele E Massi Incisi Nell'europa Dell'età Del Rame. Vol. 3, Notizie Archeologiche Bergomensi. Bergamo: Civico Museo Archeologico.
- Casini,S., and A.Fossati. 2004. Le Pietre Degli Dei: Statue _ Stele Dell'età Del Rame in Europa Lo Stato Della Ricerca. Vol. 12, Notizie Archeologiche Bergomensi. Bergamo:Civico Museo Archeologico.
- Cauvin,J.2000. The Birth of the Gods and the Origins of Agriculture. Cambridge: Cambridge University Press.
- Caviness,M.H. 2001a. Reframing Medieval Art: Difference, Margins, Boundaries. http://dca.lib.tufts.edu/Caviness/ (accessed 13 March 2012).
- Caviness,M.H. 2001b. Visualizing Women in the Middle Ages: Sight, Spectacle and the Scopic Economy. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Caviness,M.H. 2010. Feminism, Gender Studies, and Medieval Studies. Diogenes 57(1):30 _ 45.
- Cessford,C.2005. Estimating the Neolithic Population of C,atalh¨oy¨uk. In Inhabiting C,atalh¨oy¨uk: Reports from the 1995 _ 1999 Seasons, edited by I.Hodder. Cambridge: McDonald Institute 323 _ 326.

- Chaplin,J.E. 2001. Subject Matter. Technology, the Body, and Science on the AngloAmerican Frontier, 1500 - 1676. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Chapman,J. 2000. Fragmentation in Archaeology. People, Places and Broken Objects in the Prehistory of South - Eastern Europe. London: Routledge.
- Chapman,J., and B.Gaydarska. 2006. Parts and Wholes. Fragmentation in a Prehistoric Context. Oxford: Oxbow.
- Chaucer,G. 1933. The Complete Works of Geoffrey Chaucer. Edited by F.N.Robinson. Cambridge, Mass.:Riverside Press.
- Chaucer,G. 1951. The Canterbury Tales. Translated by N.Coghill. Harmondsworth: Penguin.
- Chauvet,J. M.,E. Brunel Deschamps, and C.Hillaire. 1996. Chauvet Cave:The Discovery of the World's Oldest Paintings. London:Thames and Hudson.
- Childe,V.G. 1942. What Happened in History. London: Penguin.
- Childe,V.G. 1950. Prehistoric Migrations in Europe. Oslo: Aschehoug.
- Chippindale,C., and P.S.Tac,on. 1998. The Archaeology of Rock - Art. Cambridge: Cambridge University Press.
- Clark,A. 1997. Being There. Putting Brain, Body and World Back Together Again. Cambridge, Mass.:MITPress.
- Clarke, D.V.,T.G. Cowie, and A.Foxon. 1985. Symbols of Power at the Time of Stonehenge. Edinburgh: National Museum of Antiquities of Scotland.
- Clendinnen,I. 1999. Reading the Holocaust. Cambridge: Cambridge University Press.

- Closterman,W.E. 2007. Family Ideology and Family History: The Function of Funerary Markers in Classical Attic Peribolos Tombs. American Journal of Archaeology 111(4):633 _ 652.
- Clottes,J. 2000. Art between 30,000 and 20,000 BP. In Hunters of the Golden Age. The Mid Upper Palaeolithic of Eurasia, 30,000 _ 20,000 BP, edited by W. Roebroeks, M. Mussi, J. Svoboda and K. Fennema. Leiden. Leiden Univer _ sity Press, 87 _ 103.
- Cochrane, A., and I. Russell. 2007. Visualizing Archaeologies: A Manifesto. Cambridge Archaeological Journal 17 (1):3 _ 19. Cohen, D. 1989. Seclusion, Separation and the Status of Women in Classical Athens. Greece and Rome 36:3 _ 15.
- Cohen, D. J. 1991. Sexuality, Violence, and the Athenian Law of «Hubris. Greece & Rome 38:171 _ 188.
- Cohen, E. 2000. The Animated Pain of the Body. American Historical Review 105:36 _ 68.
- Cohen, J. J. 2003. Medieval Identity Machines. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cohen, M., and G. Armelagos. 1984. Paleopathology at the Origins of Agriculture. New York: Academic.
- Cole, S. G. 2004. Landscapes, Gender and Ritual Space. The Ancient Greek Experience. Berkeley: University of California Press.
- Coles, J. 1962. European Bronze Age Shields. Proceedings of the Prehistoric Society 28:156 _ 190.
- Coles, J. 1968. Neolithic God _ Dolly from Somerset, England. Antiquity 42:275 _ 278.

- Coles, J. 2005. Shadows of a Northern Past. Rock Carvings of Bohusl¨an and Østfold. Oxford: Oxbow.
- Coles, J., and A. Harding. 1979. The Bronze Age in Europe. London: Methuen.
- Collard, M., K. Edinborough, S. Shennan, and M. G. Thomas. 2010. Radiocarbon Evidence Indicates That Migrants Introduced Farming to Britain. Journal of Archaeological Science 37:866 - 870.
- Collingwood, R. G. 1945. The Idea of Nature. Oxford: Clarendon Press.
- Conneller, C. 2004. Becoming Deer: Corporeal Transformations at Star Carr. Archaeological Dialogues 11:37 - 56.
- Conneller, C. 2005. Death. In Mesolithic Britain and Ireland: New Approaches, edited by C. Conneller and G. Warren. Stroud: The History Press, 139 - 164.
- Conneller, C. 2011. An Archaeology of Materials: Substantial Transformations in Early Prehistoric Europe. London: Routledge.
- Connelly, J. B. 2007. Portrait of a Priestess: Women and Ritual in Ancient Greece. Princeton: Princeton University Press.
- Conrad, L., M. Neve, V. Nutton, R. Porter, and A.Wear. 1995. The Western Medical Tradition: 800 BC to AD 1800. Cam - bridge: Cambridge University Press.
- Coon, L. 2008. Somatic Styles of the Early Middle Ages. Gender & History 20:463 - 486.
- Coon, L. 2010. Dark Age Bodies: Gender and Monastic Prac - tices in the Early Medieval West. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Cosgrove, D. 1984. Social Formation and Symbolic Landscape. London: Croom Helm.

- Craig, L. A. 2003. «Stronger Than Men and Braver Than Knights': Women and the Pilgrimages to Jerusalem and Rome in the Later Middle Ages. Journal of Medieval His - tory 29 (3):153 - 175.
- Crane, S. 2002. The Performance of Self. Ritual, Clothing, and Identity During the Hundred Years War. Philadelphia: Uni - versity of Pennsylvania Press.
- Cristiani, E., and D. Bori´c. 2012. 9500 - Year - Old Late Mesolithic Garment Embroidery from Vlasac (Serbia): Technological, Use - Wear and Residue Analyses. Journal of Archaeological Science 39 (11):3450 - 3469.
- Crossley, N. 2004. The Circuit Trainer's Habitus: Reflexive Body Techniques and the Sociality of the Workout. Body and Society 10 (1):37 - 69.
- Crossley, N. 2005. Mapping Reflexive Body Techniques. Body and Society 11 (1):1 - 35.
- Crossley, N. 2006. In the Gym: Motives, Meaning and Moral Careers. Body & Society 12 (3):23 - 50.
- Croucher, K. 2010. Bodies in Pieces in the Neolithic Near East. In Body Parts and Body Wholes, edited by K. Rebay - Salisbury, M. L. S. Sørensen and J. Hughes. Oxford: Oxbow, 6 - 19.
- Croucher, K. 2011. Anatolia. In The Oxford Handbook of the Archaeology of Ritual and Religion, edited by T. Insoll. Oxford: Oxford University Press, 826 - 845.
- Croucher, K. 2012. Death and Dying in the Neolithic Near East. Oxford: Oxford University Press.
- Crumley, C., R. Ehrenreich, and J. Levy. 1995. Heterarchy and the Analysis of Complex Societies. Washington, D.C.: American Anthropological Association.

- Csordas, T., ed. 1994. Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Strength. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cummings, V., and O. J. T. Harris. 2011. Animals, People and Places: The Continuity of Hunting and Gathering Practices across the Mesolithic Neolithic Transition in Britain. European Journal of Archaeology 14 (3):361 _ 382.
- Cummings, V., and A. Whittle. 2004. Landscapes of Special Virtue. Megaliths in the Neolithic Landscapes of Wales. Oxford: Oxbow.
- Dacome, L. 2006. Resurrecting by Numbers in Eighteenth _ Century England. Past and Present 193:73 _ 110.
- Dale, T. E. A. 2001. Monsters, Corporeal Deformities, and Phantasms in the Cloister of St _ Michel _ De _ Cuxa. Art Bulletin 83 (3):402 _ 436.
- Dant, T. 2004. The Driver _ Car. Theory, Culture and Society 21 (4/5):61 _ 79.
- Darwin, C. 2008 [1859]. On the Origin of Species. Oxford: Oxford University Press.
- Davies, O. 2007. Popular Magic. Cunning _ Folk in English History. London: Hambledon Continuum.
- Davis, N. 2009. New Materialism and Feminism's Anti _ Biologism: A Response to Sara Ahmed. European Journal of Women's Studies 16 (1):67 _ 80.
- Davis, N., ed. 1983. The Paston Letters. A Selection in Modern Spelling. Oxford: Oxford University Press.
- de Lumley, H., M. Fonvielle, and J. Abelanet. 1976. Vallée Des Merveilles. Nice: Union International des Sciences Preet Proto _ historiques.
- De Marinis, R. C., and G. Brillante. 1998. La Mummia Del Similaun. ¨ Otzi, L'uomo Venuto Del Ghiaccio. Venice: Marsilio.

- Dean _ Jones,L. 1996. Women's Bodies in Classical Greek Science. Oxford: Oxford University Press.
- DeLanda,M. 2006. A New Philosophy of Society. Assemblage Theory and Social Complexity. London: Continuum.
- Deleuze,G. ,and F.Guattari. 2004. A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia. London:Continuum.
- Delson,E., I.Tattersall, J.A. Van Couvering, and A.S.Brooks. 2000. Encyclopedia of Human Evolution and Prehistory. 2nded. NewYork: Garland Publishing.
- Descartes,R. 2008 [1641]. Meditations on First Philosophy. With Selections from the Objections and Replies. Oxford:Oxford University Press.
- Descola,P. 1992. In the Society of Nature. A Native Ecology in Amazonia. Cambridge:Cambridge University Press.
- Dietler,M. 2010. Archaeologies of Colonialism. Consumption, Entanglement, and Violence in Ancient Mediterranean France. Berkeley:University of California Press.
- Dixon,P. 1988. The Neolithic Settlements on Crickley Hill. In Enclosures and Defences in the Neolithic of Western Europe, edited by C. Burgess,P. Topping,C. Mordant and M.Maddison. Oxford:British Archaeological Reports,75 _ 87.
- Dobres,M. _ A. 2000.Technology and Social Agency. Oxford:Blackwell.
- Dolfini,A. 2011. The Function of Chalcolithic Metal work in Italy: An Assessment Based on Use _ Wear Analysis. Journal of Archaeological Science 38(5):1037 _ 1049.
- Dorfer,L., K.Spindler, F.Bahr, E.Egarter Vigi, and G.Dohr. 1998. 5200 _ Year _ Old Acupuncture in Central Europe? Science 282:242 _ 243.

- Douglas,M. 1973. Natural Symbols. London:Pelican Books.
- Dover,K.J. 1978. Greek Homosexuality. NewYork:Vintage.
- Dumit,J. 2000. When Explanations Rest:'Good _ Enough'Brain Science and the New Socio Medical Disorders. In Living and Working with the New Medical Technologies: Intersections of Inquiry, edited by M.Lock, A. Young and A.Cambrosio. Cambridge:Cambridge University Press ,209 _ 232
- Dunbabin,K.M.D. 1986. Sic Erimus Cuncti....The Skeleton in Graeco _ Roman Art. Jahrbuchdes Deutschen Arch¨aologischen Instituts 101:185 _ 255.
- Edwards, J.,P. Harvey, and P.Wade, eds.2010. Technologized Images, Technologized Bodies. Oxford: Berghahn.
- Elias,N. 1978. The Civilising Process: The History of Manners. Oxford:Basil Blackwell.
- Elias,N. 1982. The Civilising Process: State Formation and Civilisations. Oxford:Basil Blackwell.
- Elias,N. 1983.The Court Society. Oxford:Basil Blackwell.
- Elsner,J. 2007.Roman Eyes:Visuality and Subjectivity in Art and Text. Princeton:Princeton University Press.
- Evans,J. 1971.Prehistoric Antiquities of the MalteseIslands. London:Athlone.
- Fair´en Jim´enez,S. in press. Rock Art in the Neolithic of Iberia. In The Oxford Handbook of Neolithic Europe, edited by C.Fowler,J.Harding and D.Hofmann. Oxford:Oxford University Press.
- Fantham,E., H.P.Foley, N.B.Kampen, S.Pomeroy, and H.Shapiro. 1995. Women in the Classical World: Imageand Text. NewYork:Oxford University Press.

- Fedele,F.2007. Monoliths and Human Skeletal Remains: Ritual Manipulation at the Anv`oia Ceremonial Site, Ossimo (Valcamonica,Italy). Notizie Archeologiche Bergomensi 12:49 _ 66.
- Fedele,F. 2008.Statue Menhirs, Human Remains and Mana at the Ossimo «Anv`oia' Ceremonial Site, Val Camonica. Journal of Mediterranean Archaeology 21:57 _ 79.
- Ferkiss,V.C. 1993. Nature, Technology and Society. Cultural Roots of the Current Environmental Crisis. London: Adamantine Press.
- Ferrari,G. 2002.Figures of Speech. Men and Maidens in Ancient Greece. Chicago:University of Chicago Press.
- Fiedorczuk,J., B.Bratlund, E.Kolstrup, and R.Schild. 2007. Late Magdalenian Feminine Flint Plaquettes from Poland. Antiquity 81:97 _ 105.
- Finlayson,B., and G.Warren, eds. 2010. Landscapes in Transition. Oxford:Oxbow.
- Fissell,M.E. 2005. Vernacular Bodies. The Politics of Reproduction in Early Modern England. Oxford:Oxford University Press.
- Fitzpatrick,A.P. 2011. The Amesbury Archer and the Boscombe Bowmen. Bell Beaker Burials at Boscombe Down, Amesbury, Wiltshire, Wessex Archaeology Report 27. Salisbury:Wessex Archaeology.
- Flanagan,S. 1998. Hildegard of Bingen. A Visionary Life. London:Routledge.
- Flint,V.I.J. 1991. The Rise of Magicin Early Medieval Europe. Princeton:Princeton University Press.
- Floyd _ Wilson, M., and G.A.Sullivan Jr, eds. 2007.Environment and Embodiment in Early Modern England. NewYork:Palgrave McMillan.
- Flynn,T. 1998. The Body in Sculpture. London:Weidenfield and Nicolson.

- Fontijn, D. 2002. Sacrificial Landscapes. Cultural Biographies of Persons, Objects and «Natural Places» in the Bronze Age of the Southern Netherlands, C. 2300 - 600 BC. Vol. 33/34. Leiden: Praehistorica Leidensia.
- Formicola, V., and A. P. Buzhilova. 2004. Double Child Burial from Sunghir (Russia): Pathology and Inferences for Upper Paleolithic Funerary Practices. American Journal of Physical Anthropology 124 (3):189 - 198.
- Forty, A., and S. Kuchler, eds. 1999." The Art of Forgetting. Oxford: Berg.
- Foucault, M. 1973. The Birth of the Clinic. An Archaeology of Medical Perception. London: Tavistock. Foucault, M. 1977. Discipline and Punish: The Birth of the Prison. London: Allen Lane.
- Foucault, M. 1978. A History of Sexuality, Volume 1: The Will to Knowledge. Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, M. 1985. The History of Sexuality, Volume 2: The Use of Pleasure. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. 1988. The History of Sexuality, Volume 3: The Care of the Self. New York: Vintage Books.
- Fowler, C. 2000. The Individual, the Subject, and Archaeological Interpretation. Reading Luce Irigaray and Judith Butler. In Philosophy and Archaeological Practice: Perspectives for the 21st Century, edited by C. Holtorf and H. Karlsson. Goteborg: Bricoleur Press, 107 - 133."
- Fowler, C. 2001. Personhood and Social Relations in the British Neolithic with a Case Study from the Isle of Man. Journal of Material Culture 6:137 - 163.
- Fowler, C. 2004a. The Archaeology of Personhood: An Anthropological Approach. London: Routledge.
- Fowler, C. 2004b. Identity Politics: Personhood, Kinship, Gender and

Power in Neolithic and Early Bronze Age Britain. In The Archaeology of Plural and Changing Identities: Beyond Identification, edited by E. C. Casella and C. Fowler. New York: Springer, 109 - 134.

- Fowler, C. 2004c. In Touch with the Past? Monuments, Bodies and the Sacred in the Manx Neolithic and Beyond. In The Neolithic of the Irish Sea: Materiality and Traditions of Practice, edited by C. Fowler and V. Cummings. Oxford: Oxbow, 91 - 102.
- Fowler, C. 2010. Pattern and Diversity in the Early Neolithic Mortuary Practice of Britain and Ireland: Contextualising the Treatment of the Dead. Documenta Praehistorica 37: 1 - 22.
- Fowles, S. 2010. People without Things. In An Anthropology of Absence:M aterializationsofTranscendenceandLoss, edited by M. Bille, F. Hastrup, and T. F. Sørensen. New York: Springer 23 - 41
- Foxhall, L. 1989. Household, Gender and Property in Classical Athens. Classical Quarterly 39 (1):22 - 44.
- Foxhall, L., and J. Salmon, eds. 1998. Thinking Men: Masculinity and Its Self - Representation in the Classical Tradition. London and New York: Routledge.
- Franklin, S. 2003. Re - Thinking Nature - Culture. Anthropological Theory 3 (1):65 - 85.
- Franklin, S. 2006. The Cyborg Embryo: Our Path to Transbiology. Theory, Culture and Society 23 (7 - 8):167 - 187.
- Franklin, S., and M. Lock, eds. 2003. RemakingLifeandDeath: Toward an Anthropology of the Biosciences. Sante Fe: School of American Research Press.

- Frieman, C. 2010a. Imitation, Identity and Communication: The Presence and Problems of Skeuomorphs in the Metal Ages. In Lithic Technology in Metal Using Societies, edited by B. V. Eriksen. Højbjerg: Jutland Archaeology Society, 33 _ 44.
- Frieman, C. 2010b. Skeuomorphs and Stone _ Working: Elaborate Lithics from the Early Metal _ Using Era in Coastal, Northwest Europe. Unpublished Ph.D. Thesis, Institute of Archaeology, Oxford University.
- Fugazzola Delpino, M. A., and V. Tine. 2003. Le Statuine Fit _ ` tili Femminili Del Neolitico Italiano: Iconografia E Contesto Culturale. Bullettino di Paletnologia Italiana 93 _ 95:19 _ 51.
- Fullerton, M. 2000. Greek Art. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gallay, A. 1995. Les Steles` Anthropomorphes Du Site Megalithique Du Petit _ Chasseur´ A Sion (Valais, Suisse). In` Statue _ Stele E Massi Incisi Nell'europa Dell'eta Del Rame` , edited by S. Casini, R. De Marinis and A. Pedrotti. Bergamo: Civico Museo Archeologico, 167 _ 194.
- Gamble, C. 1999. The Palaeolithic Societies of Europe. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gamble, C. 2007. Origins and Revolutions. Human Identity in Earliest Prehistory. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garc´ıa _ Ballester, L. 2001. Medicine in a Multi _ Cultural Society. Christian, Jewish and Muslim Practitioners in the Spanish Kingdoms, 1222 _ 1610. Aldershot: Ashgate Variorum. Garc´ıa Sanjuan, L., D. W. Wheatley, P. F´ abrega´ Alvarez, M.´ J. Hernandez Arnedo, and A. Polvorinos del R´ ´ıo. 2006. Las Estelas De Guerrero De Almaden De La Plata (Sevilla):´ Morfolog´ıa, Tecnolog´ıa Y Contexto. Trabajos De Prehistoria 63:135 _ 152.

- Geary, P. 1986. Sacred Commodities: The Circulation of Medieval Relics. In *The Social Life of Things*, edited by A. Appadurai. Cambridge: Cambridge University Press, 141 _ 168.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gell, A. 1992. The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology. In *Anthropology, Art and Aesthetics*, edited by J. Coote and A. Shelton. Oxford: Blackwell, 40 _ 67.
- Gell, A. 1993. *Wrapping in Images: Tattooing in Polynesia*. Oxford: Clarendon.
- Gell, A. 1998. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Gentilcore, D. 1995. Contesting Illness in Early Modern Naples: Mircaolati, Physicians and the Congregation of Rites. *Past and Present* 148:117 _ 148.
- Geremek, B. 1990. The Marginal Man. In *Medieval Callings*, edited by J. Le Goff. Chicago: University of Chicago Press, 347 _ 373.
- Gerritsen, F. 2003. *Local Identities. Landscape and Community in the Late Prehistoric Meuse _ Demer _ Scheldt Region, Amsterdam Archaelogical Studies 9*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Giannitrapani, M. 2002. *Coroplastica Neolitica Antropomorfa D'Italia: Simboli Ed Iconografie Dell'arte Mobiliare Quaternaria Post _ Glaciale*. Vol. 1020, International Series. Oxford: British Archaeological Reports.
- Gibson, A. 2004. Burials and Beakers: Seeing beneath the Veneer in Late Neolithic Britain. In *Similar but Different: Bell Beakers in Europe*, edited by J. Czebreszuk. Poznan: Adam Mickiewicz University, 173 _ 192.
- Gibson, J. 1979. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Boston: Houghton Mifflin.

- Giddens, A. 1984. The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration. Cambridge: Polity.
- Gilchrist, R. 1994. Medieval Bodies in the Material World: Gender, Stigma and the Body. In Framing Medieval Bodies, edited by S. Kay and M. Rubin. Manchester: Manchester University Press, 43 _ 61.
- Gilchrist, R. 1999. Gender and Archaeology. Contesting the Past. London: Routledge.
- Gilchrist, R. 2008. Magic for the Dead? The Archaeology of Magic in Later Medieval Burials. Medieval Archaeology 52:119 _ 159.
- Gilchrist, R. 2012. Medieval Life. Archaeology and the Life Course. Woodbridge: Boydell and Brewer.
- Gilchrist, R., and B. Sloane. 2005. Requiem. The Medieval Monastic Cemetery in Britain. London: Museum of London Archaeological Services.
- Gill, R., K. Henwood, and C. McLean. 2005. Body Projects and the Regulation of Normative Masculinity. Body & Society 11 (1):37 _ 62.
- Gilman, A., R. M. Adams, A. M. B. Sestieri, A. Cazzella, H. J. M. Claessen, G. L. Cowgill, C. L. Crumley, T. Earle, A. Gallay, A. F. Harding, R. J. Harrison, R. Hicks, P. L. Kohl, J. Lewthwaite, C. A. Schwartz, S. J. Shennan, A. Sherratt, M. Tosi, and P. S. Wells. 1981. The Development of Social Stratification in Bronze Age Europe [and Comments and Reply]. Current Anthropology 22 (1):1 _ 23.
- Gimbutas, M. 1965. Bronze Age Cultures in Central and Eastern Europe. The Hague: Mouton.
- Gimbutas, M. 1974. The Gods and Goddesses of Old Europe, 7000 _ 3500 BC. London: Thames & Hudson.

- Gimbutas, M. 1991. The Civilization of the Goddess: The World of Old Europe. San Francisco: Harper and Row.
- Gittings, C. 1999. Sacred and Secular: 1558 - 1660. In Death in England: An Illustrated History, edited by C. Gittings and P.
- C. Jupp. Manchester: Manchester University Press, 147 - 173.
- Glinister, F. 2006. Reconsidering «Religious Romanization». In ReligioninRepublicanItaly, edited by C. E. Schultz and P. B. Harvey. Cambridge: Cambridge University Press, 10 - 33.
- Godelier, M. 1986. The Making of Great Men: Male Domination and Power among the New Guinea Baruya. Cambridge: Cambridge University Press.
- Godelier, M., and M. Strathern. 1991. Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goffman, E. 1974. Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gombrich, E. 1962. Art and Illusion. London: Phaidon.
- Good, B. 1994. Medicine, Rationality and Experience. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gordon, R. L. 1979. The Real and the Imaginary: Production and Religion in the Graeco - Roman World. Art History 2(1):5 - 34.
- Goring - Morris, N., and L. K. Horwitz. 2007. Funerals and Feasts During the Pre - Pottery Neolithic B of the Near East. Antiquity 81:902 - 919.
- Gosden, C. 2004. Archaeology and Colonialism: Cultural Contact from 5000 BC to the Present. Cambridge: Cambridge University Press.

- Gould, S. J. 1981. The Mismeasure of Man. 2nd ed. New York: W. W. Norton.
- Gowing, L. 2003. Common Bodies: Women, Touch and Power in Seventeenth - Century England. New Haven: Yale University Press.
- Graham, S., and N. Thrift. 2007. Out of Order. Theory, Culture & Society 24 (3):1 - 25.
- Graslund, B. 1994. Prehistoric Soul Beliefs in Northern Europe." Proceedings of the Prehistoric Society 60:15 - 26.
- Graziosi, P. 1974. L'arte Preistorica in Italia. Firenze: Sansoni. Graziosi, P. 1980. Le Pitture Preistoriche Di Porto Badisco. Firenze: Martelli.
- Green, D. 2009. Masculinity and Medicine: Thomas Walsingham and the Death of the Black Prince. Journal of Medieval History 35 (1):34 - 51.
- Green, M. 2000. A Landscape Revealed: 10,000 Years on a Chalkland Farm. Stroud: Tempus.
- Green, M. 2001. The Trotula: A Medieval Compendium of Women's Medicine. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Grimm, L. 2000. Apprentice Flintknapping: Relating Material Culture and Social Practice in the Upper Palaeolithic. In Children and Material Culture, edited by J. S. Derevenski. London: Routledge, 53 - 71.
- Grmek, M. D., and D. Gourevitch. 1998. Les Maladies Dans L'art Antique. Paris: Fayard.
- Groebner, V. 2009. Defaced: The Visual Culture of Violence in the Late Middle Ages. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Grosman, L., N. D. Munro, and A. Belfer - Cohen. 2008. A 12,000 - Year - Old Shaman Burial from the Southern Levant (Israel). Proceedings of

the National Academy of Sciences of the United States of America 105 (46):17665 - 17669.

- Guadalupe, G., and A. Manguel. 1987. The Dictionary of Imaginary Places. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Guilaine, J., and J. Zammit. 2005. The Origins of War. Violence in Prehistory. Oxford: Blackwell.
- Hables Gray, C., H. J. Figueroa - Sarriera, and S. Mentor. 1995. Cyborgology: Constructing the Knowledge of Cybernetic Organisms. In The Cyborg Handbook, edited by C. Hables Gray, H. J. Figueroa - Sarriera and S. Mentor. London: Routledge, 1 - 14.
- Hacking, I. 2007. Our Neo - Cartesian Bodies in Parts. Critical Inquiry 34:78 - 105.
- Hadley, D., ed. 1998. Masculinity in Medieval Europe. London: Longman.
- Hall, M. A. 2001. An Ivory Knife Handle from the High Street, Perth, Scotland: Consuming Ritual in a Medieval Burgh. Medieval Archaeology 45:169 - 188.
- Hallowell, A. I. 1955. Culture and Experience. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hallowell, A. I. 1960. Ojibwa Ontology, Behaviour and World View. In Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin, edited by S. Diamond. New York: Columbia University Press, 19 - 52.
- Halperin, D. 1990. One Hundred Years of Homosexuality, and Other Essays on Greek Love. New York: Routledge.
- Halstead, P., ed. 1999. Neolithic Society in Greece. Sheffield: Sheffield Academic Press.

- Hamilakis, Y., M. Pluciennik, and S. Tarlow, eds. 2002. Thinking through the Body. Archaeologies of Corporeality. London:
- Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Hampel, F., H. Kerchler, and Z. Benkovsky _ Pivovarova.' 1981. Das Mittelbronzezeitliche Graberfeld" Von Pitten in Niederosterreich." Ergebnisse Der Ausgrabungen Des Niederosterreichischen Landesmuseums in Den Jahren 1967 Bis" 1973 Mit Beitragen" Uber Funde Aus Anderen Perioden, Band" 1: Fundbericht Und Tafeln, Mitt. Prahist. Komm." Osterr." Akad. 19\20.
- Hanawalt, B. A. 2002. Medievalists and the Study of Childhood (Observations on the Image of the Child in the Medieval and Renaissance Periods). Speculum _ a Journal of Medieval Studies 77 (2):440 _ 460.
- Hanks, B. 2008. The Past in Later Prehistory. In Prehistoric Europe: New Methods and Theories, edited by A. Jones. Oxford: Blackwell, 255 _ 284.
- Hannaford, I. 1996. Race: The History of an Idea in the West. Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press. Haraway, D. 1991. Symians, Cyborgs and Women: The ReInvention of Nature. London: Free Association Press.
- Haraway, D. 1993. The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourse. In Knowledge, Power and Practice: The Anthropology of Medicine and Everyday Life, edited by S. Lindenbaum and M. Lock. London: University of California Press, 364 _ 410.
- Harding, A. 1994. Reformation in Barbarian Europe, 1300 _ 600 BC. In The Oxford Illustrated History of Prehistoric Europe, edited by B. Cunliffe. Oxford: Oxford University Press, 304 _ 335.
- Harding, A. 1999a. Swords, Shields and Scholars: Bronze Age Warfare,

Past and Present. In Experiment and Design:Archaeological Studies in Honour of John Coles, edited by A. Harding. Oxford: Oxbow, 87 - 93.

- Harding, A. 1999b. Warfare: A Defining Characteristic of Bronze Age Europe? In Ancient Warfare. Archaeological Perspectives, edited by J. Carman and A. Harding. Stroud: Sutton, 157 - 173.
- Harding, A. F. 2000. European Societies in the Bronze Age. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harding, A. F. 2007. Warriors and Weapons in Bronze Age Europe, Archaeolingua Series Minor 25. Budapest: Archaeolingua.
- Harding, A. F., R. Sumberova, A. K. Outram, and C. Knusel.¨ 2008. Velim:. Violence and Death in Bronze Age Bohemia. Praha: Archeologicky Ustav.
- Harper, A., and C. Proctor. 2011. Medieval Sexuality. A Casebook. London: Routledge.
- Harris, O. J. T. 2005. Agents of Identity: Performative Practice at the Etton Causewayed Enclosure. In Elements of Being. Identities, Mentalities and Movements, edited by D. Hofmann, J. Mills and A. Cochrane. Oxford: British Archaeological Reports, 40 - 49.
- Harris, O. J. T. 2009. Making Places Matter in Neolithic Dorset. Oxford Journal of Archaeology 28 (2):111 - 123.
- Harris, O. J. T. 2010. Emotional and Mnemonic Geographies at Hambledon Hill: Texturing Neolithic Places with Bodies and Bones. Cambridge Archaeological Journal 20 (3):357 - 371.
- Harris, O. J. T. 2011. Constituting Childhood: Identity, Conviviality and Community at Windmill Hill. In (Re)Thinking the Little Ancestor. New Perspectives on the Archaeology of Infancy and Childhood, edited by M. Lally and A. Moore. Oxford: British Archaeological Reports, 122 - 132.

- Harris, O. J. T. in press. «Blessed Are the Forgetful': Social Tensions between Remembering and Forgetting at Two Neolithic Monuments in Southern England. In *Living Landscapes: Exploring Neolithic Ireland in Its Wider Context*, edited by R. Schulting, N. Whitehouse and M. McClatchie. Oxford: British Archaeological Reports.
- Harris, O. J. T., and J. E. Robb. 2012. Multiple Ontologies and the Problem of the Body in History. *American Anthropologist* 114 (4):668 - 679.
- Harris, O. J. T., and T. F. Sørensen. 2010. Rethinking Emotion and Material Culture. *Archaeological Dialogues* 17 (2):145 - 163.
- Harrison, R., and V. Heyd. 2007. The Transformation of Europe in the Third Millennium BC: The Example of Le Petit - Chasseur I + III (Sion, Valais, Switzerland). *Praehistorische Zeitschrift* 82 (2):129 - 214.
- Hart, J. F., M. J. Rhodes, and J. T. Morgan. 2002. *The Unknown World of the Mobile Home*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Harvey, K. 2002. The Substance of Sexual Difference: Change and Persistence in Reproductions of the Body in EighteenthCentury England. *Gender & History* 14 (2):202 - 223.
- Harvey, K. 2004. *Reading Sex in the Eighteenth - Century. Bodies and Gender in English Erotic Subculture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haynes, D. 1984. *Greek Art and the Idea of Freedom*. London: Thames and Hudson.
- Hedges, R., A. Saville, and T. O'Connell. 2008. Characterizing the Diet of Individuals at the Neolithic Chambered Tomb of Hazleton North, Gloucestershire, England, Using Stable Isotopic Analysis. *Archaeometry* 50:114 - 128.

- Heidegger, M. 1962. Being and Time. Oxford: Blackwell.
- Henshall, A. 1972. The Chambered Tombs of Scotland. Vol. 2. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Herdt, G. 1996. Mistaken Sex: Culture, Biology and Third Sex in New Guinea. In Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History, edited by G. Herdt. New York: Zone Books, 419 _ 445.
- Hershkovitz, I., H. D. Donoghue, D. E. Minnikin, G. S. Besra, O. Y. C. Lee, A. M. Gernaey, E. Galili, V. Eshed, C. L. Greenblatt, E. Lemma, G. K. Bar _ Gal, and M. Spigelman. 2008. Detection and Molecular Characterization of 9000 _ Year _ Old Mycobacterium Tuberculosis from a Neolithic Settlement in the Eastern Mediterranean. PLOS One 3 (10). Higgins, I. M. 1997. Writing East: The «Travels» of Sir John Mandeville. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hillman, D. 1997. Visceral Knowledge: Shakespeare, Skepticism, and the Interior of the Early Modern Body. In The Body in Parts: Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe, edited by D. Hillman and C. Mazzio. London: Routledge, 81 _ 105.
- Hillman, D., and C. Mazzio. 1997a. Introduction. In The Body in Parts: Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe, edited by D. Hillman and C. Mazzio. London: Routledge, xi _ xxix.
- Hillman, D., and C. Mazzio, eds. 1997b. The Body in Parts: Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe. London Routledge.
- Hodder, I. 1990. The Domestication of Europe: Structure and Contingency in Neolithic Societies. Oxford: Blackwell.
- Hodder, I. 2006. The Leopard's Tale: Revealing the Mysteries of C, atalhoy¨ uk¨. London: Thames and Hudson.

- Hodder, I. 2007. C, atalhoy¨ uk in the Context of the Middle East¨ern Neolithic. Annual Review of Anthropology 36 (1):105 _ 120.
- Hodder, I. 2012. Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things. Oxford: Wiley _ Blackwell.
- Hodder, I., and C. Cessford. 2004. Daily Practice and Social Memory at C, atalhoy¨ uk.¨ American Antiquity 69 (1): 17 _ 40.
- Hodder, I., and L. Meskell. 2011. A «Curious and Sometimes a Trifle Macabre Artistry'. Current Anthropology 52:235 _ 263.
- Hofmann, D., and A. Whittle. 2008. Neolithic Bodies. In Prehistoric Europe: Theory and Practice, edited by A. Jones. Oxford: Wiley _ Blackwell, 287 _ 311.
- Hogle, L. F. 2003. Life/Time Warranty: Rechargeable Cells and Extendable Lives. In Remaking Life and Death: Toward an Anthropology of the Biosciences, edited by S. Franklin and M. Lock. Sante Fe: School of American Research Press, 61 _ 96.
- Holbraad, M. 2007. The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifa (or′ Mana, Again). In Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically, edited by A. Henare, M. Holbraad and S. Wastell. London: Routledge, 189 _ 225.
- Holmes, K., and R. Whitehouse. 1998. Anthropomorphic Figurines and the Construction of Gender in Neolithic Italy. In Gender and Italian Archaeology: Challenging the Stereotypes, edited by R. Whitehouse. London: Accordia Research Centre, 95 _ 126.
- Holsinger, B. W. 2001. Music, Body and Desire in Medieval Culture: Hildegard of Bingen to Chaucer. Palo Alto: Stanford University Press.

- Holsinger, B. W. 2002. Medieval Studies, Postcolonial Studies, and the Genealogies of Critique. Speculum 77 (4):1195 - 1227.
- Hopfel, F., W. Platzer, and K. Spindler. 1992." Der Mann in Eis. Bericht Uber Das Internationale Symposium 1992 in Inns -" bruck. Vol. 1. Innsbruck: Eigenverlag der Universitat Inns - " bruck.
- Horstmanshoff, H. F. J., P. Van Der Eijk, and P. H. Schrijvers, eds. 1995. Ancient Medicine in Its Socio Cultural Context. Amsterdam: Editions Rodopi.
- Houston, S., D. Stuart, and K. Taube. 2006. The Memory of Bones. Body, Being, and Experience Amongst the Classic Maya. Austin: Texas University Press.
- Hrdlicka. 1919. Anthropometry C. Anthropometry on the Living. American Journal of Physical Anthropology 2 (3):283 - 319.
- Hughes, J. 2008. Fragmentation as Metaphor in the Classical Healing Sanctuary. Social History of Medicine 21 (2):217 - 236.
- Hughes, J. 2010. Dissecting the Classical Hybrid. In Body Parts and Body Wholes, edited by K. Rebay - Salisbury, M. L. S. Sørensen and J. Hughes. Oxford: Oxbow Books, 101 - 110.
- Hughes, J. 2011. The Myth of Return: Restoration as Reception in Eighteenth - Century Rome. Classical Receptions Journal 3:1 - 28.
- Hughes, J. in press. The Biography of a Votive Offering from Roman Italy. In Ex Voto. Votive Images across Cultures, edited by I. Weinryb. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Hurwit, J. A. 2007. The Problem with Dexileos: Heroic and Other Nudities in Greek Art. American Journal of Archaeology 111:35 - 60.

- Hutton, R. 1995. The English Reformation and the Evidence of Folklore. Past and Present 148 (1):89 _ 116. Hutton, R. 1996. The Station of the Sun: A History of the Ritual Year in Britain. Oxford: Oxford University Press.
- Ingold, T. 1999. On the Social Relations of Hunter _ Gatherer Bands. In The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers, edited by R. B. Lee and R. Daly. Cambridge: Cambridge University Press, 399 _ 410.
- Ingold, T. 2000. The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill. London: Routledge. Ingold, T. 2007. Materials against Materiality. Archaeological Dialogues 14 (1):1 _ 16.
- Izzet, V. 2007. The Archaeology of Etruscan Society. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackes, M., D. Lubell, and C. Meiklejohn. 1997. Healthy but Mortal: Human Biology and the First Farmers of Western Europe. Antiquity 71:639 _ 658.
- Jacobs, S. _ E., and J. Cromwell. 1992. Visions and Revisions of Reality: Reflections on Sex, Sexuality, Gender, and Gender Variance. Journal of Homosexuality 23:43 _ 69.
- Jaritz, G. 2000. Social Grouping and the Languages of Dress in the Late Middle Ages. Medieval History Journal 3:235 _ 259.
- Johnson, M. 1996. An Archaeology of Capitalism. Oxford: Blackwell
- Johnstone, S. 2003. Women, Property, and Surveillance in Classical Athens. Classical Antiquity 22 (2):247 _ 274. Joint Association of Classical Teachers. 2008. The World of Athens. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jones, A. 2006. Animated Images: Images, Agency and Landscape in Kilmartin, Argyll, Scotland. Journal of Material Culture 11 (1/2):211 _ 225.

- Jones, A. 2007. Memory and Material Culture. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jose, L. 2008. Monstrous Conceptions: Sex, Madness and Gender in Medieval Medical Texts. Comparative Critical Studies 5 (2 - 3):153 - 163.
- Joyce, R. 2005. Archaeology of the Body. Annual Review of Anthropology 34:139 - 158.
- Kampen, N. B., ed. 1996. Sexuality in Ancient Art. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karkov, C. 2001. Sheela - Na - Gigs and Other Unruly Women: Images of Land and Gender in Medieval Ireland. In From Ireland Coming.... edited by C. Hourihane. Princeton: Princeton University Press, 313 - 331.
- Karras, R. M. 2001. From Boys to Men: Formations of Masculinity in Late Medieval Europe. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Karras, R. M. 2004. Women's Labors: Reproduction and Sex Work in Medieval Europe. Journal of Women's History 15 (4):153 - 158.
- Karras, R. M. 2005. Sexuality in Medieval Europe: Doing Unto Others. London: Routledge.
- Kaufert, P. A. 2000. Screening the Body: The Pap Smear and the Mammogram. In Living and Working with the New Medical Technologies: Intersections of Inquiry, edited by M. Lock, A. Young and A. Cambrosio. Cambridge: Cambridge University Press, 165 - 83.
- Kaul, F. 1998. Ships on Bronzes: A Study in Bronze Age Religion and Iconography. Copenhagen: The National Museum of Denmark.
- Kay, S., and M. Rubin. 1994. Framing Medieval Bodies. Manchester: Manchester University Press.

- Kelly, R. 1993. Constructing Inequality. The Fabrication of a Hierarchy of Virtue among the Etoro. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Kieckhafer, R. 1989. Magic in the Middle Ages. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kienlin, T. L. 2008. Der «Furst' Von Leubingen: Herausra - ¨ gende Bestattungen Der Fruhbronzezeit Als Bezugspunkt¨ Gesellschaftlicher Koharenz Und Kultureller Identit¨at. In¨ Korperinszenierung - Objektsammlung - Monumentalisier - ¨ ung. Totenritual Und Grabkult in Fruhen Gesellschaften¨ , edited by C. Kummel, B. Schweizer and U. Veit. M¨ unster:¨ Waxmann, 181 - 206.
- Kimmig, W. 1964. Seevolkerbewegung Und Urnenfelderkul¨ tur. In Studien Aus Alteuropa, edited by R. V. Uslar and K. J. Narr, 220 - 283.
- King, H. 1998a. Hippocrates' Woman: Reading the Female Body in Ancient Greece. London: Routledge.
- King, H. 1998b. Reading the Female Body. In Gender and the Body in the Ancient Mediterranean, edited by M. Wyke. Oxford: Blackwell, 199 - 203.
- King, H., ed. 2005. Health in Antiquity. Oxford: Routledge.
- Kirby, V. 1997. Telling Flesh: The Substance of the Corporeal. London: Routledge.
- Kivelson, V. A. 2003. Male Witches and Gendered Categories in Seventeenth - Century Russia. Comparative Studies In Society And History 45 (3):606 - 631.
- Kl´ıma, B. 1988. A Triple Burial from the Upper Palaeolithic of Doln´ı Vestonice.ˇ Journal of Human Evolution 16:831 - 835.
- Knappett, C. 2005. Thinking through Material Culture: An Interdisciplinary Perspective. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Knauft, B. 1989. Body Images in Melanesia: Cultural Substances and Natural Metaphors. In *Fragments for a History*
- *of the Human Body, Part III*, edited by M. Feher. New York: Zone, 192 - 278.
- Knauft, B. 1993. *South Coast New Guinea Cultures: History, Comparison, Dialectic*. New York: Cambridge University Press.
- Kohring, S. 2011. Social Complexity as a Multi - Scalar Concept: Pottery Technologies, «Communities of Practice' and the Bell Beaker Phenomenon. *Norwegian Archaeological Review* 44 (2):145 - 163.
- Koloski - Ostrow, A., and C. Lyons, eds. 1997. *Naked Truths: Women, Sexuality and Gender in Classical Art and Archaeology*. London: Routledge.
- Kristiansen, K. 1998. *Europe before History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kristiansen, K. 1999. The Emergence of Warrior Aristocracies in Later European Prehistory and Their Long - Term History. In *Ancient Warfare. Archaeological Perspectives*, edited by J. Carman and A. F. Harding. Stroud: Sutton, 175 - 189.
- Kristiansen, K. 2002. The Tale of the Sword - Swords and Swordfighters in Bronze Age Europe. *Oxford Journal of Archaeology* 21 (4):319 - 332.
- Kristiansen, K., and T. B. Larsson. 2005. *The Rise of Bronze Age Society: Travels, Transmissions and Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuijt, I. 1996. Negotiating Equality through Ritual: A Consideration of Late Natufian and Prepottery Neolithic A Period Mortuary Practices. *Journal of Anthropological Archaeology* 15:313 - 336.

- Kuijt, I. 2008. The Regeneration of Life: Neolithic Structures of Symbolic Remembering and Forgetting. Current Anthropology 49 (2):171 _ 197.
- Kuriyama, S. 1999. The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine. New York: Zone.
- La Guardia, R., ed. 2001. Archeologia E Arte Rupestre. L'Europa, Le Alpi, La Valcamonica. Convegno Internazionale Di Archeologia Rupestre 2, 1997. Milano: Comune di Milano, Settore Cultura Musei e Mostre.
- Lambek, M., and A. Strathern, eds. 1998. Bodies and Persons. Comparative Perspectives from Africa and Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lambert, H., and M. McDonald, eds. 2009. Social Bodies. Oxford: Berghahn.
- Landecker, H. 2003. On Beginning and Ending with Apoptosis. In Remaking Life and Death. Toward an Anthropology of the Biosciences, edited by S. Franklin and M. Lock. Sante Fe: School of American Research Press, 23 _ 59.
- Landecker, H. 2007. Culturing Life. How Cells Became Technologies. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lanting, J. N., and J. D. Van der Waals, eds. 1976. Glockenbecher Symposium Oberried 1974. Haarlem: Bussum.
- Laqueur, T. 1987. Orgasm, Generation, and the Politics of Reproductive Biology. In The Making of the Modern Body. Sexuality and Society in the Nineteenth Century, edited by C. Gallagher and T. Laqueur. London: University of California Press, 1 _ 41.
- Laqueur, T. 1991. Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Larsson, L. 1989. Late Mesolithic Settlements and Cemeteries at Skateholm, Southern Sweden. In The Mesolithic in Europe. Papers Presented at the Third International Symposium, Edinburgh 1985, edited by C. Bonsall. Edinburgh: John Donald, 367 _ 378.
- Larsson, L. 1993. The Skateholm Project: Late Mesolithic Coastal Settlement in Southern Sweden. In Case Studies in European Prehistory, edited by P. Bogucki. London: CRC Press, 31 _ 62.
- Larsson, L., H. Kindgren, D. Loeffler, and A. Akerlund, eds.˚ 2003. Mesolithic on the Move. Oxford: Oxbow.
- Latour, B. 1987. Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Latour, B. 1991. Technology Is Society Made Durable. In A Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination, edited by J. Law. London: Routledge, 103 _ 131. Latour, B. 1993. We Have Never Been Modern. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Latour, B. 1999. Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Latour, B. 2005. Reassembling the Social: An Introduction to Actor Network Theory. Oxford: Oxford University Press. Laurier, E. 2004. Doing Office Work on the Motorway. Theory, Culture and Society 21 (4 _ 5):261 _ 277.
- Law, J. 2002. Aircraft Stories: Decentering the Object in Technoscience. London: Duke University Press.
- Le Roy Ladurie, E. 1978. Montaillou: Cathars and Catholics in a French Village, 1294 _ 1324. London: Scholar Press.
- Leader, R. 1997. In Death Not Divided: Gender, Family, and State Classical Athenian Grave Stelae. American Journal of Archaeology 101:683 _ 699.

- Lees, C., ed. 1994. Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages. Minneapolis: University of Minnesota Press. Lefkowitz, M., and M. Fant. 1982. Women's Life in Greece and Rome. Baltimore: Johns Hopkins University Press. Lefkowitz, M. R. 1983. Wives and Husbands. Greece & Rome 30 (1):31 - 47.
- Leone, M. 1984. Interpreting Ideology in Historical Archaeology: Using the Rules of Perspective in the William Paca Garden in Annapolis, Maryland. In Ideology, Power, and Prehistory, edited by D. Miller and C. Tilley. Cambridge: Cambridge University Press, 25 - 35.
- Leone, M. P., and P. B. Potter, eds. 1999. Historical Archaeologies of Capitalism. New York: Kluwer Academic/Plenum. Leroi - Gourhan, A. 1968. Art of Prehistoric Man in Western Europe.
- London: Thames and Hudson. Leroi - Gourhan, A. 1993. Gesture and Speech. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Lester, A. E. 2011. In the Singular and Plural Cases: The Lives of Medieval European Women. Journal of Womens History 23 (1):187 - 200.
- Levack, B. P. 1987. The Witch - Hunt in Early Modern Europe. London: Longman.
- Lewis - Williams, J. D. 2002. The Mind in the Cave. Consciousness and the Origins of Art. London: Thames and Hudson.
- Lewis - Williams, J. D., and J. Clottes. 1998. The Shamans of Prehistory. Trance Magic and the Painted Caves. New York: Abrams.
- Lewis, S. 2002. The Athenian Woman. An Iconographic Handbook. London: Routledge.
- Lightfoot, E., B. Boneva, P. Miracle, M. Slaus, and T. C. O'Connell. 2011.

Exploring the Mesolithic and Neolithic Transition in Croatia through Isotopic Investigations. Antiquity 85:73 - 86.

- Lock, M. 2000. On Dying Twice: Culture, Technology and the Determination of Death. In Living and Working with the New Medical Technologies: Intersections of Inquiry, edited by M. Lock, A. Young and A. Cambrosio. Cambridge: Cambridge University Press, 233 - 262.
- Lock, M. 2002. Twice Dead. Organ Transplants and the Reinvention of Death. Berkeley: University of California Press.
- Lock, M. 2003. On Making up the Good - as - Dead in a Utilitarian World. In Remaking Life and Death: Toward an Anthropology of the Biosciences, edited by S. Franklin and M. Lock. Sante Fe: School of American Research Press, 165 - 192.
- Lock, M., and P. Kaufert. 2001. Menopause, Local Biologies, and Cultures of Aging. American Journal of Human Biology 13 (4):494 - 504.
- Lock, M., and V. - K. Nguyen. 2010. An Anthropology of Biomedicine. New York: Wiley - Blackwell.
- Lock, M., A. Young, and A. Cambrosio, eds. 2000. Living and Working with the New Medical Technologies: Intersections of Inquiry. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lomborg, E. 1973. Die Flintdolche Danemarks. Studien¨ Uber¨ Chronologie Und Kulturbeziehungen Des Sudskandinavischen¨ Spatneolitikums, Nordiske Fortidsminder, Serie B, Bind 1¨. København.
- Longrigg, J. 1998. Greek Medicine: From the Heroic to the Hellenistic Age. A Source Book. London: Duckworth. Lovejoy, A. O. 1936. The Great Chain of Being. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Lucas, G. 1996. Of Death and Debt: A History of the Body in Neolithic and Early Bronze Age Yorkshire. European Journal of Archaeology 4:99 - 118.
- Lucas, G. 2005. The Archaeology of Time. London: Routledge. Lyons, D. 2003. Dangerous Gifts: Ideologies of Marriage and Exchange in Ancient Greece. Classical Antiquity 22 (1):93 - 134.
- Macnaghten, P., and J. Urry. 1998. Contested Natures. London: Sage.
- Malafouris, L. 2004. The Cognitive Basis of Material Engagement: Where Brain, Body, and Culture Conflate. In Rethinking Materiality. The Engagement of Mind with the Material World, edited by E. DeMarrais, C. Gosden and C. Renfrew. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 53 - 62.
- Maldonado, T. 2001. Taking Eyeglasses Seriously. Design Issues 17 (4):32 - 43.
- Malik, K. 1996. The Meaning of Race: Race, History and Culture in Western Society. London: Macmillan Press.
- Mallegni, F., and G. Fornaciari. 1980. I Resti Scheletrici Umani Del Villaggio Neolitico Del Centro Di Foggia. Archivio per l'Antropologia e la Etnologia 110:461 - 496.
- Mallory, J. 1989. In Search of the Indo - Europeans. London: Thames and Hudson.
- Mallory, J. P., and D. I. A. Telehin. 1995. Statue - Menhirs of the North Pontic Region. In Statue - Stele E Massi Incisi Nell'europa Dell'eta Del Rame` , edited by S. Casini, R. De Marinis and A. Pedrotti. Bergamo: Civico Museo Archeologico, 319 - 332.

- Malone, C., S. Stoddart, D. Trump, A. Bonanno, and A. Pace, eds. 2009. Mortuary Ritual in Prehistoric Malta. The Brochtorff Circle at Xaghra Excavations (1987 - 1994). Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.
- Mandelbrot, B. B. 1967. How Long Is the Coast of Britain? Statistical Self - Similarity and Fractional Dimension. Science 156:636 - 638.
- Mandelstam Balzer, M. 1996. Sacred Genders in Siberia: Shamans, Bear Festivals and Androgyny. In Gender Reversals and Gender Cultures, edited by S. P. Ramet. London: Routledge, 164 - 182.
- Mandeville, J. 1983. The Travels of Sir John Mandeville. Harmondsworth: Penguin.
- Maraszek, R. 2009. The Nebra Sky - Disc. Halle/Saale: Landesmuseum fur Vorgeschichte.¨
- Marciniak, A. 2005. Placing Animals in the Neolithic. Social Zooarchaeology of Prehistoric Farming Communities. London: UCL Press.
- Marriott, M. 1976. Hindu Transactions: Diversity without Dualism. In Transaction and Meaning. Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behaviour, edited by B. Kapferer. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 109 - 137.
- Marx, K. 1990 [1867]. Capital: A Critique of Political Economy. London: Penguin.
- Mauss, M. 1990. The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies. London: Routledge.
- McBrearty, S. 2007. Down with the Revolution. In Rethinking the Human Revolution, edited by P. Mellars, K. Boyle, O. Bar - Yosef and C. Stringer. Cambridge: McDonald Institute, 133 - 151.

- McCartan, S. B., R. Schulting, G. Warren, and P. Woodman, eds. 2009. Mesolithic Horizons. Oxford: Oxbow.
- McCarthy, C. 2004. Love, Sex, and Marraige in the Middle Ages: A Sourcebook. London: Routledge.
- McClure, L., ed. 2002. Sexuality and Gender in the Classical World: Readings and Sources. Oxford: Blackwell. McDermott, L. 1996. Self_ Representation in Upper Paleolithic Female Figurines. Current Anthropology 37 (2):227 _ 275.
- McDonald, M. 1989. «We Are Not French!» Language, Culture and Identity in Brittany. London: Routledge.
- McDonald, M. 2011. Deceased Organ Donation, Culture and the Objectivity of Death. In Organ Transplantation: Ethical, Legal and Psycho _ Social Aspects: Expanding the European Platform, edited by W. Weimer, M. A. Bos and J. J. Busschbach. Eichengrund: Pabst Science Publishers, 267 _273.
- McDonald, M. 2012. Medical Anthropology and Anthropological Studies of Science. In Companion to the Anthropology of Europe, edited by U. Kockel, M. Nic Craith and J. Frykman. Oxford: Wiley _Blackwell, 459 _479.
- McDonald, M. forthcoming. Bodies and Cadavers. In Objects and Materials: A Routledge Companion, edited by P. Harvey, E. Casella, G. Evans, H. Knox, C. McLean, E. Silva, N. Thoburn and K. Woodward. London: Routledge.
- McFadyen, L. 2007. Making Architecture. In Building Memories: The Neolithic Cotswold Long Barrow at Ascott _ underWychwood, Oxfordshire, edited by D. Benson and A. Whittle. Oxford: Oxbow, 348 _354.
- Meiklejohn, C., C. Schentag, A. Venema, and P. Key. 1984. Socioeconomic Change and Patterns of Pathology and Variation in the Mesolithic and

Neolithic of Western Europe. In Paleopathology at the Origins of Agriculture, edited by M. Cohen and G. Armelagos. New York: Academic, 75 _ 100. Mellars, P., K. Boyle, O. Bar _ Yosef, and C. Stringer, eds. 2007. Rethinking the Human Revolution. Cambridge: McDonald Institute.

- Mellars, P., and C. Stringer, eds. 1989. The Human Revolution: Behavioural and Biological Perspectives on the Origins of Modern Humans. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Meller, H. 2002. Die Himmelsscheibe Von Nebra _ Ein Fruhbronzezeitlicher Fund Von Außergew¨ ohnlicher Bedeu _ ¨ tung. Archaologie in Sachsen _ Anhalt¨ 1:7 _ 20.
- Merleau _Ponty, M. 1962. Phenomenology of Perception. London: Routledge.
- Merritt, J. T. 1997. Dreaming of the Savior's Blood: Moravians and the Indian Great Awakening in Pennsylvania. The William and Mary Quarterly 54 (4):723 _ 746. Meskell, L. 1995. Goddesses, Gimbutas, and «New Agè Archaeology. Antiquity 69:74 _ 86.
- Meskell, L., and R. Joyce. 2003. Embodied Lives: Figuring
- Ancient Maya and Egyptian Experience. London: Routledge.
- Meyerson, M. D., and D. Thiery. 2003. «A Great Effusion of Blood? Interpreting Medieval Violence. Toronto: University of Toronto Press.
- Miari, M. 1995. Il Rituale Funerario Della Necropoli Eneolitica Di Ponte S. Pietro (Ischia Di Castro, Viterbo). Origini XLIV:351 _ 390.
- Michelaki, K. 2008. Making Pots and Potters in the Bronze Age Maros Villages of Kiszombor _ Uj _ ′ Elet and Kl′ araflava _ ′ Hajdova. Cambridge Archaeological Journal 18 (3):355 _ 380. Midgley, M. 2008. The Megaliths of Northern Europe. London: Routledge.

- Miller, D. 1987. Material Culture and Mass Consumption. Blackwell: Oxford.
- Miller, D. 1994. Modernity, an Ethnographic Approach: Dualism and Mass Consumption in Trinidad. London: Berg.
- Miller, D. 2005a. Materiality: An Introduction. In Materiality, edited by D. Miller. Durham: Duke University Press, 1 ـ 50. Miller, D., ed. 2005b. Materiality. London: Duke University Press.
- Miller, D. 2010. Stuff. London: Polity.
- Miller, D., and D. Slater. 2000. The Internet: An Ethnographic Approach. Oxford: Berg.
- Miller, S. A. 2010. Medieval Monstrosity and the Female Body. London: Routledge.
- Miracle, P., and D. Boric. 2008. Bodily Beliefs and Agricultural′ Beginnings in Western Asia: Animal ـ Human Hybridity ReExamined. In Past Bodies: Body ـ Centred Research in Archaeology, edited by D. Boric and J. Robb. Oxford: Oxbow, 101 ـ ′ 113.
- Mitcham, C. 1979. Philosophy and the History of Technology. In The History and Philosophy of Technology, edited by G. Bugliarello and D. B. Doner. Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 163 ـ 201.
- Mitchell, W. J. T. 2006. What Do Pictures Want?: The Lives and Loves of Images. Chicago: University of Chicago Press.
- Mithen, S. 1996. The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion, and Science. London: Thames and Hudson.
- Mithen, S. J. 1990. Thoughtful Foragers: A Study of Prehistoric Decision Making. Cambridge: Cambridge University Press.

- Mol, A. 2002. The Body Multiple: Ontology in Medical Practice. London: Duke University Press.
- Monserrat, D. 1997. Changing Bodies, Changing Meanings: Studies on the Human Body in Antiquity. London: Routledge.
- Moore - Gilbert, B. 1997. Postcolonial Theory:Contexts, Practices, Politics. London: Verso.
- Morley, I. 2007. New Questions of Old Hands: Outlines of Human Representation in the Palaeolithic. In Image and Imagination: A Global Prehistory of Figurative Representation, edited by C. Renfrew and I. Morley. Cambridge: McDonald Institute, 69 - 81.
- Morris, I. 1992. Death - Ritual and Social Structure in Classical Antiquity. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mullaney, S. 2007. Affective Technologies: Towards an Emotional Logic of the Elizabethan Stage. In Environment and Embodiment in Early Modern England, edited by M. FloydWilson and G. A. Sullivan Jr. New York: Palgrave McMillan, 71 - 89.
- Mummert, A., E. Esche, J. Robinson, and G. J. Armelagos. 2011. Stature and Robusticity During the Agricultural Transition: Evidence from the Bioarchaeological Record. Economics & Human Biology 9 (3):284 - 301.
- Murphy, W. A., D. zur Nedden, P. Gostner, R. Knapp, W. Recheis, and H. Seidler. 2003. The Iceman: Discovery and Imaging. Radiology 226 (3):614 - 629.
- Mussi, M. 2000. Heading South: The Gravettian Colonisation of Italy. In Hunters of the Golden Age: The Mid Upper Palaeolithic of Eurasia, 30,000 - 20,000 BP, edited by W. Roebroeks, M. Mussi, J. Svoboda and K. Fennema. Leiden: Leiden University, 355 - 374.

- Mussi, M., J. Cinq - Mars, and P. Bolduc. 2000. Echoes from the Mammoth Steppe: The Case of the Balzi Rossi. In Hunters of the Golden Age: The Mid Upper Palaeolithic of Eurasia, 30,000 - 20,000 BP, edited by W. Roebroeks, M. Mussi, J. Svoboda and K. Fennema. Leiden: Leiden University, 105 - 124.
- Myers, F. 1986. Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines. Washington DC.: Smithsonian Institution Press.
- Mytum, H. 2006. Popular Attitudes to Memory, the Body, and Social Identity: The Rise of External Commemoration in Britain, Ireland and New England. Post - Medieval Archaeology 40 (1):96 - 110.
- Nanda, S. 1999. Neither Man nor Woman: The Hijras of India. 2nd ed. Belmont, Calif.: Wadsworth.
- Nanoglou, S. 2005. Subjectivity and Material Culture in Thessaly, Greece: The Case of Neolithic Anthropomorphic Imagery. Cambridge Archaeological Journal 15 (2):141 - 156.
- Nava, M. L. 1988. Le Stele Della Daunia: Sculture Antropomorfe Della Puglia Protostorica Dalle Scoperte Di Silvio Ferro Agli Studi Piu Recenti`. Milano: Electa.
- Needham, S. 2005. Transforming Beaker Culture in NorthWest Europe: Processes of Fusion and Fission. Proceedings of the Prehistoric Society 71:171 - 217.
- Nelson, J. 1997. Family, Gender and Sexuality in the Middle Ages. In The Routledge Companion to Historiography, edited by M. Bentley. London: Routledge, 143 - 165.

- Nelson, J. 1998. Monks, Secular Men and Masculinity. In Masculinity in Medieval Europe, edited by D. Hadley. London: Longman, 121 - 142.
- Nevett, L. C. 2011. Towards a Female Topography of the Ancient Greek City: Case Studies from Late Archaic and Early Classical Athens (C.520 - 400 BCE). Gender & History 23 (3):576 - 596.
- Nieszery, N. 1995. Linearbandkeramische Graberfelder in Bay - ¨ ern. Rahden/Westfalen: Marie Leidorf.
- Nilsson Stutz, L. 2003. Embodied Ritual & Ritualized Bodies: Tracing Ritual Practices in Late Mesolithic Burials. Lund: Acta Archaeologica Lundensia.
- Nochlin, L. 1994. The Body in Pieces: The Fragment as a Metaphor of Modernity. London: Thames and Hudson.
- Nordbladh, J., and T. Yates. 1990. This Perfect Body, This Virgin Text: Between Sex and Gender in Archaeology. In Archaeology after Structuralism: Post - Structuralism and the Practice of Archaeology, edited by I. Bapty and T. Yates. London: Routledge, 222 - 237.
- Nott, J. C., and G. R. Gliddon. 1868. Indigenous Races of the Earth. Philadelphia, PA: J. B. Lippincott.
- Nuffield Council on Bioethics. 2011. Human Bodies: Donation for Medicine and Research. London: Nuffield Council on Bioethics Report.
- O'Connor, E. 1997. «Fractions of Men': Engendering Amputation in Victorian Culture. Comparative Studies In Society And History 39 (4):742 - 777.
- O'Shea, J. M. 1996. Villagers of the Maros: A Portrait of an Early Bronze Age Society. New York - London: Plenum Press.

- Oakley, J. H. 2004. Picturing Death in Classical Athens. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oestigaard, T. 2004. Death and Ambivalent Materiality - Human Flesh as Culture and Cosmology. In Combining the Past and the Present: Archaeological Perspectives on Society, edited by T. Oestigaard, N. Anfinset and T. Saetersdal. Oxford: Archaeopress, 23 - 30.
- Oliva, M. 2000. The Brno II Upper Palaeolithic Burial. In Hunters of the Golden Age: The Mid Upper Palaeolithic of Eurasia, 30,000 - 20,000 BP, edited by W. Roebroeks, M. Mussi, J. Svoboda and K. Fennema. Leiden: Leiden University, 143 - 153.
- Olsen, B. 2010. In Defense of Things: Archaeology and the Ontology of Objects. Plymouth: Altamira Press.
- Olwig, K. R. 1993. Sexual Cosmology: Nature and Landscape at the Conceptual Interstices of Nature and Culture: Or What Does Landscape Really Mean? In Landscape: Politics and Perspectives, edited by B. Bender. Oxford: Berg, 307 - 343. Orbach, S. 1978. Fat Is a Feminist Issue. London: Paddington Press.
- Orschiedt, J., and M. N. Haidle. 2006. The LBK Enclosure of Herxheim. Theatre of War or Ritual Centre? References from Osteoarchaeological Investigations. Journal of Conflict Archaeology 2:153 - 167.
- Ortner, S. 1972. On key symbols. American Anthropologist 75:1338 - 1346.
- Orton, D. C. 2008. Beyond Hunting and Herding: Humans, Animals and the Political Economy of the Vinca Period. PhDˇ thesis, Department of Archaeology, University of Cambridge. Osborne, R. 1985. The Erection

and Mutilation of the Hermai. Proceedings Of The Cambridge Philological Society (211):47 - 73.

- Osborne, R. 1996. Desiring Women on Athenian Pottery. In Sexuality in Ancient Art, edited by N. B. Kampen. Cambridge: Cambridge University Press, 65 - 78.
- Osborne, R. 1997a. Law the Democratic Citizen and the Representation of Women in Classical Athens. Past & Present (155):3 - 33.
- Osborne, R. 1997b. Men without Clothes: Heroic Nakedness and Greek Art. Gender & History 9:504 - 528.
- Osborne, R. 1998a. Archaic and Classical Greek Art. Oxford: Oxford University Press.
- Osborne, R. 1998b. Sculpted Men of Athens: Masculinity and Power in the Field of Vision. In Thinking Men. Masculinity and Its Self Representation in the Classical Tradition, edited by L. Foxhall and J. Salmon. London: Routledge, 23 - 42.
- Osborne, R. 2006. «Reflections on the Greek Revolution' in Art: From Changes in Viewing to the Transformation of Subjectivity. In Rethinking Revolutions through Ancient Greece, edited by S. Goldhill and R. Osborne. Cambridge: Cambridge University Press, 68 - 95.
- Osborne, R. 2011. The Histories Written on the Classical Greek Body. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oudshoorn, N., and T. Pinch. 2005. How Users Matter: The Co - Construction of Users and Technology. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Owen, K. 2006. The Reformed Elect: Wealth, Death and Sanctity in Gloucestershire: 1550 - 1640. International Journal of Historical Archaeology 10 (1):1 - 34.

- Palincas,, N. 2010. Reconfiguring Anatomy: Ceramics, Cremation and Cosmology in the Late Bronze Age in the Lower Danube. In Body Parts and Bodies Whole: Changing Relations and Meanings, edited by K. Rebay _ Salisbury, M. L. S.
- Sørensen and J. Hughes. Oxford: Oxbow, 72 _ 88.
- Papadopoulos, J. K. 2000. Skeletons in Wells: Towards an Archaeology of Social Exclusion in the Ancient Greek World. In Madness, Disability and Social Exclusion: The Archaeology and Anthropology of «Difference', edited by J. Hubert. London: Routledge, 7 _ 118.
- Parisi, L. 2007. Biotech: Life by Contagion. Theory, Culture and Society 24 (6):29 _ 52.
- Parker Pearson, M., and Ramilisonina. 1998. Stonehenge for the Ancestors: The Stones Pass on the Message. Antiquity 72:308 _ 326.
- Parry, B. 2005. The New Human Tissue Bill: Categorization and Definitional Issues and Their Implications. Genomics, Society and Policy 1 (1):74 _ 85.
- Parsons, J. C., and B. Wheeler, eds. 1996. Medieval Mothering. New York: Garland.
- Paster, G. K. 2007. Becoming the Landscape: The Ecology of the Passions in the Legend of Temperance. In Environment and Embodiment in Early Modern England, edited by M. Floyd _ Wilson and G. A. Sullivan Jr. New York: Palgrave McMillan, 137 _ 152.
- Pavuk, J. 1972. Neolithisches Graberfeld in Nitra. Slovenska Archeologia 20:5 _ 105.
- Pepys, S. 1893. The Diary of Samuel Pepys, edited by H. B. Wheatley. London: George Bell.

- Peresani, M., I. Fiore, M. Gala, M. Romandini, and A. Tagliacozzo. 2011. Late Neandertals and the Intentional Removal of Feathers as Evidenced from Bird Bone Taphonomy at Fumane Cave 44 Ky B.P., Italy. Proceedings of the National Academy of Sciences 108 (10):3888 - 3893.
- Perry, E. M., and R. Joyce. 2001. Providing a Past for «Bodies
- That Matter': Judith Butler's Impact on the Archaeology of Gender. International Journal of Sexuality and Gender 6:63 - 76.
- Pettitt, P. 2011. The Palaeolithic Origins of Human Burial. London: Routledge.
- Pettitt, P., and P. Bahn. 2003. Current Problems in Dating Palaeolithic Cave Art: Candamo and Chauvet Antiquity 77:134 - 141.
- Pettitt, P., M. Richards, R. Maggi, and V. Formicola. 2003. The Gravettian Burial Known as the Prince ('Il Principe'): New Evidence for His Age and Diet. Antiquity 77:15 - 19.
- Pfaffenberger, B. 1992. Social Anthropology of Technology. Annual Review of Anthropology 21:491 - 519.
- Phillips, K. M. 2004. Courtly Love Undressed: Reading through Clothes in Medieval French Culture. Paragon 21 (1):166 - 167.
- Phillips, K. M. 2005. The Invisible Man: Body and Ritual in a Fifteenth - Century Noble Household. Journal of Medieval History 31 (2):143 - 162.
- Phillips, K. M. 2007. Masculinities and the Medieval English Sumptuary Laws. Gender & History 19:22 - 42.
- Pollard, T. 2007. Spelling the Body. In Environment and Embodiment in Early Modern England, edited by M. FloydWilson and G. A. Sullivan Jr. New York: Palgrave McMillan, 171 - 186.

- Pollitt, J. J. 1972. Art and Experience in Classical Greece. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pomedli, M. M. 1991. Ethnophilosophical and Ethnolinguistic Perspectives on the Huron Indian Soul. Lewiston/ Queenston/ Lampeter: Edwin Mellen.
- Pomeranz, K. 2007. Social History and World History: From Daily Life to Patterns of Change. Journal of World History 18 (1):69 - 98.
- Pomeroy, S. 1995. Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity. New York: Schocken.
- Pomeroy, S., S. Burstein, W. Donlan, and J. T. Roberts. 2007. Ancient Greece: A Political, Social and Cultural History. 2 ed. Oxford: Oxford University Press.
- Porr, M., and K. W. Alt. 2006. The Burial of Bad Durrenberg, Central Germany: Osteopathology and Osteoarchaeology of a Late Mesolithic Shaman's Grave. International Journal of Osteoarchaeology 16 (5):395 - 406.
- Porter, J. I., ed. 1995. Constructions of the Classical Body. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Porter, R. 2001. The Cambridge Illustrated History of Medicine Cambridge: Cambridge University Press.
- Postman, N. 1993. Technopoly:TheSurrenderofCulturetoTechnology. New York: Vintage Books.
- Pottage, A., and M. Mundy, eds. 2004. Law, Anthropology and the Constitution of the Social: Making Persons and Things. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prentiss, A. M., I. Kuijt, and J. C. Chatters, eds. 2009. Macroevolution

in Human Prehistory: Evolutionary Theory and Processual Archaeology. New York: Springer.

- Price, D. 2009. HumanTissueinTransplantationandResearch. Cambridge: Cambridge University Press.
- Price, T. D., ed. 2000. Europe'sFirstFarmers. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pryor, F. 2001. Seahenge: New Discoveries in Prehistoric Britain. London: Harper Collins.
- Quinn, J. C. 2007. Herms, Kouroi and the Political Anatomy of Athens. Greece & Rome 54 (1):82 _ 105.
- Rabinow, P. 1996. Essays on the Anthropology of Reason. Princeton: Princeton University Press.
- Racaut, L. 2002. Accusations of Infanticide on the Eve of the French Wars of Religion. In Infanticide: Historical Perspectives on Child Murder and Concealment 1500 _ 2000, edited by M. Jackson. Aldershot: Ashgate, 18 _ 34.
- Radovanovic, I. 1997. The Lepenski Vir Culture: A Contri _ ´ bution to Interpretation of Its Ideological Aspects. In Antidoran Dragoslavo Srejovic Completis Lxv Annis Ab Amicis,´ Collegis, Disciplulis Oblatum. Beograd: Centar za arheoloska˘ istrazivanja, Filozofski fakultet, 85 _ 93.˘
- Rapp, R. 2003. Cell Life and Death, Child Life and Death: Genomic Horizons, Genetic Diseases, Family Stories. In Remaking Life and Death: Toward an Anthropology of the Biosciences, edited by S. Franklin and M. Lock. Sante Fe: School of American Research Press, 129 _ 164.
- Rappaport, R. 1979. Ecology, Meaning and Religion. Berkeley: North Atlantic Press.

- Rawcliffe, C. 2006. Leprosy in Medieval England. Woodbridge: Boydell Press.
- Ray, K., and J. Thomas. 2003. In the Kinship of Cows: The Social Centrality of Cattle in the Earlier Neolithic of Southern Britain. In Food, Culture and Identity in the Neolithic and Early Bronze Age, edited by M. Parker Pearson. Oxford: British Archaeological Reports, 37 - 44.
- Rebora, G. 2001. Culture of the Fork: A Brief History of Food in Europe. New York: Columbia University Press.
- Reeves, J., and M. Adams. 1993. The Spitalfields Project. Vol. 1, the Archaeology: Across the Styx. York: Council for British Archaeology.
- Reilly, J. 1997. Naked and Limbless: Learning About the Feminine Body in Ancient Athens. In NakedTruths:Women,Sexuality and Gender in Classical Art and Archaeology, edited by A. O. Koloski - Ostrow and C. L. Lyons. London: Routledge, 154 - 173.
- Renfrew, C. 1973. Wessex as a Social Question. Antiquity 47:221 - 225.
- Renfrew, C. 1974. Beyond a Subsistence Economy: The Evolution of Social Organization in Prehistoric Europe. Bulletin of the American School of Oriental Research 20:69 - 95.
- Renfrew, C. 2007. Prehistory: The Making of the Human Mind. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Reynolds, S. 1991. Social Mentalities and the Case of Medieval Scepticism. Transactions of the Royal Historical Society (Sixth Series) 1:21 - 41.
- Rice, P. C. 1981. Prehistoric Venuses: Symbols of Motherhood or Womanhood? JournalofAnthropologicalResearch 37:402 - 414.
- Richards, M. 2000. Human Consumption of Plant Foods in the British

Neolithic: Direct Evidence from Bone Stable Isotopes. In Plants in Neolithic Britain and Beyond, edited by A. Fairbairn. Oxford: Oxbow, 123 - 135.

- Richardson, R. 1989. Death, Dissection and the Destitute. London: Penguin.
- Riches, D. 1986. The Anthropology of Violence. Oxford: Blackwell.
- Richlin, A. 2010. Gender in the Early Medieval World East and West, 300 - 900. Journal of Womens History 22 (4): 268 - 281.
- Robb, J. E. 1994. The Neolithic of Peninsular Italy: Anthropological Synthesis and Critique. Bullettino di Paletnologia Italiana 85, 1994:189 - 214.
- Robb, J. E. 1997. Intentional Tooth Removal in Neolithic Italian Women. Antiquity 71:659 - 669.
- Robb, J. E. 2001. Island Identities: Ritual, Travel, and the Creation of Difference in Neolithic Malta. European Journal of Archaeology 4:175 - 202.
- Robb, J. E. 2004. The Extended Artifact and the Monumental Economy: A Methodology for Material Agency. In Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World, edited by E. DeMarrais, C. Gosden and C. Renfrew. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 131 - 139.
- Robb, J. E. 2007. The Early Mediterranean Village: Agency, Material Culture and Social Change in Neolithic Italy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robb, J. E. 2008a. Meaningless Violence and the Lived Body: The Huron -

Jesuit Collision of World Orders. In Past Bodies: Body - Centred Research in Archaeology, edited by D. Boric and' J. E. Robb. Oxford: Oxbow, 89 - 99.

- Robb, J. E. 2008b. Tradition and Agency: Human Body Representations in Later Prehistoric Europe. World Archaeology 40:332 - 353.
- Robb, J. E. 2009a. People of Stone: Stelae, Personhood, and Society in Prehistoric Europe. Journal of Archaeological Method and Theory, 16:162 - 183.
- Robb, J. E. 2009b. Towards a Critical Otziography: Writing" Prehistoric Bodies. In Social Bodies, edited by H. Lambert and M. McDonald. Oxford: Berghahn Books, 100 - 128. Robb, J. E. 2010. Beyond Agency. World Archaeology 42 (4):493 - 520.
- Robb, J. E. 2012. History in the Body: The Scale of Belief. In Big Histories, Human Lives: Tackling Problems of Scale in Archaeology, edited by J. E. Robb and T. R. Pauketat. Santa Fe: SAR Press, 77 - 100.
- Robb, J. E. in press a. Burial and Human Body Representations in the Mediterranean Neolithic. In The Oxford Handbook of Neolithic Europe, edited by C. Fowler, J. Harding and D. Hofmann. Oxford: Oxford University Press.
- Robb, J. E. in press b. Material Culture and Structural Causation: A New Model for the Origins of the European Neolithic. Current Anthropology.
- Robb, J. E., and P. Miracle. 2007. Beyond «Migration' Versus «Acculturation': New Models for the Spread of Agriculture. In Going Over: The Mesolithic/ Neolithic Transition in Western Europe, edited by A. Whittle and V. Cummings. London: British Academy, 97 - 113.
- Robb, J. E., and T. Pauketat. 2012a. From Moments to Millennia: Theorizing

Scale and Change in Human History. In Big Histories, Human Lives: Tackling Problems of Scale in Archaeology. Santa Fe: SAR Press, 3 - 33.

- Robb, J. E., and T. R. Pauketat, eds. 2012b. Big Histories, HumanLives:Tackling Problems of Scale in Archaeology. Santa Fe: SAR Press.
- Roebroeks, W., M. Mussi, J. Svoboda, and K. Fennema, eds. 2000. Hunters of the Golden Age: The Mid Upper Palaeolithic of Eurasia, 30,000 - 20,000 BP. Leiden: University of Leiden.
- Rogers, J., and A. Waldron. 1995. A Field Guide to Joint Disease in Archaeology. New York: Wiley.
- Rollefson, G. O. 1983. Ritual and Ceremony at Neolithic, «Ain Ghazal (Jordan). Paleorient 9 (2):29 - 38.
- Rollefson, G. O. 1986. Neolithic «Ain Ghazal (Jordan): Ritual and Ceremony, II. Paleorient 21 (1):45 - 52.
- Rollefson, G. O. 1998. «Ain Ghazal (Jordan): Ritual and Ceremony III. Paleorient 24 (1):43 - 58.
- Rollo - Koster, J. l. 2003. The Politics of Body Parts: Contested Topographies in Late - Medieval Avignon. Speculum 78 (1):66 - 98.
- Roux, V., B. Bril, and G. Dietrich. 1995. Skills and Learning Difficulties Involved in Stone Knapping: The Case of Stone Bead Knapping in Khambat, India. World Archaeology 27:63 - 87.
- Rowlands, M. 1984. Conceptualizing the European Bronze and
- Early Iron Age. In European Social Evolution: Archaeological Perspectives, edited by J. Bintliff. Bradford: Bradford University Press, 147 - 156.
- Rowlands, M. 1999. Remembering to Forget: Sublimation and Sacrifice

in War Memorials. In The Art of Forgetting, edited by A. Forty and S. Kuchler. Oxford: Berg, 129 _ 145."

- Rowley _ Conwy, P. 2001. Time, Change and the Archaeology of Hunter _ Gatherers: How Original Is the «Original Affluent Society'? In Hunter _ Gatherers: An Interdisciplinary Perspective, edited by C. Panter _ Brick, R. Layton and P. RowleyConwy. Cambridge: Cambridge University Press, 39 _ 72.
- Rowley _ Conwy, P. 2004. How the West Was Lost. Current Anthropology 45 (Supplement, August _ October):S83 _ S113.
- Rowley _ Conwy, P. 2011. Westward Ho! The Spread of Agriculture from Central Europe to the Atlantic. Current Anthropology 52 (S4):S431 _ S451.
- Royer, K. 2004. Dead Men Talking: Truth, Texts and the Scaffold in Early Modern England. In Penal Practice and Culture, 1500 _ 1900: Punishing the English, edited by S. Devereaux and P. Griffiths. London: Macmillan, 63 _ 84.
- Rubin, M. 1994. The Person in the Form: Medieval Challenges to Bodily «Order'. In Framing Medieval Bodies, edited by S. Kay and M. Rubin. Manchester: Manchester University Press, 100 _ 122.
- Russell, N. 1998. Cattle as Wealth in Neolithic Europe: Where's the Beef? In The Archaeology of Value, edited by D. W. Bailey. Oxford: British Archaeological Reports, 42 _ 54.
- Sahlins, M. 1985. Islands of History. Chicago: Chicago University Press.
- Said, E. W. 1978. Orientalism: Western Conceptions of the Orient. London: Routledge.
- Salomon, N. 1997. Making a World of Difference: Gender, Asymmetry

and the Greek Nude. In Naked Truths: Women, Sexuality and Gender in Classical Art and Archaeology, edited by A. O. Koloski - Ostrow and C. L. Lyons. London: Routledge, 197 - 219.

- Samons, L. J., ed. 2007. The Cambridge Companion to the Age of Pericles. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sanchidrian, J. L. 2005. ' Manual De Arte Prehistorico '. Barcelona: Ariel.
- Sandars, N. K. 1985. Prehistoric Art in Europe. 2nd ed. Harmondsworth: Pelican.
- Sassi, M. M. 2001. The Science of Man in Ancient Greece. Chicago: University of Chicago Press.
- Saville, A., E. Hall, and J. Hoyle. 1990. Hazleton North: The Excavation of a Neolithic Long Cairn of the Cotswold - Severn Group. London: English Heritage.
- Sawday, J. 1995. The Body Emblazoned: Dissection and the Human Body in Renaissance Culture. Abingdon: Routledge.
- Scarre, C. 2007. Monuments and Miniatures: Representing
- Humans in Neolithic Europe 5000 - 2000 BC. In Material Beginnings: A Global Prehistory of Figurative Representation, edited by C. Renfrew and I. Morley. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, 25 - 37.
- Scarre, C. 2008. Beings Like Themselves? Anthropomorphic Representations in the Megalithic Tombs of France. In Arte Rupestre Do Vale Do Tejo E Outros Estudos De Arte Pre - ' Historica ' , edited by L. Oosterbeck and C. Buco. Braga: CEIPHAR, 73 - 96.
- Scarre, C. 2011. Landscapes of Neolithic Brittany. Oxford: Oxford University Press.

- Schaps, D. M. 1998. What Was Free About a Free Athenian Woman? Transactions of the American Philological Association 128:161 - 188.
- Scheidel, W. 1995. The Most Silent Women of Greece and Rome: Rural Labour and Women's Life in the Ancient World (I) Greece & Rome 42 (2):202 - 217.
- Schmidt, K. 2003. Gobekli Tepe - Southeastern Turkey. The" Seventh Campaign, 2001. Neo - Lithics 1 (2):23 - 25
- Schmidt, K. 2004. 2003 Campaign at Gobekli Tepe (South - " eastern Turkey). Neo - Lithics 2 (3):3 - 8. Schmidt, K. 2006. Gobekli Tepe Excavations 2005." Kazi Sonuc,lari Toplantisi 28 (2):97 - 110.
- Schoenfeldt, M. 1997. Fables of the Belly in Early Modern England. In The Body in Parts. Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe, edited by D. Hillman and C. Mazzio. London: Routledge, 243 - 261.
- Schulting, R., and L. Fibiger, eds. 2011. Neolithic Violence in a European Perspective. Oxford: Oxford University Press.
- Schulting, R., and M. Wysocki. 2005. «In This Chambered Tumulus Were Found Cleft Skulls...': An Assessment of the Evidence for Cranial Trauma in the British Neolithic. Proceedings of the Prehistoric Society 71:107 - 138. Sekules, V. 2001. Medieval Art. Oxford: Oxford University Press.
- Seremetakis, C. N. 1991. The Last Word: Women, Death and Divination in Inner Mani. Chicago: Chicago University Press.
- Shahar, S. 1994. The Old Body in Medieval Culture. In Framing Medieval Bodies, edited by S. Kay and M. Rubin. Manchester. Manchester University Press, 160 - 186.
- Shapin, S., and S. Schaffer. 1985. Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle and the Experimental Life. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Shapiro, H., ed. 2007. The Cambridge Companion to Archaic Greece. Cambridge. Cambridge University Press. Sharp, L. A. 2000. The Commodification of the Body and Its Parts. Annual Review of Anthropology 29:287 _ 328.
- Shee Twohig, E. 1981. The Megalithic Art of Western Europe. Oxford. Clarendon.
- Sheller, M. 2004. Automotive Emotions. Feeling the Car. Theory, Culture and Society 21 (4 _ 5):221 _ 42.
- Shennan, S. 1982. Ideology, Change and the European Bronze Age. In Symbolic and Structural Archaeology, edited by I. Hodder. Cambridge. Cambridge University Press, 155 _ 161.
- Shennan, S. 1993. Settlement and Social Change in Central Europe, 3500 _ 1500 BC. Journal of World Prehistory 7:121 _ 161.
- Shepard, A., and G. Walker. 2008. Gender, Change and Periodisation. Gender and History 20:453 _ 462.
- Sherlock, W. 1690. A Practical Discourse Concerning Death. London. W. Rogers.
- Sherratt, A. 1981. Plough and Pastoralism. Aspects of the Secondary Products Revolution. In Pattern of the Past. Studies in Honor of David Clarke, edited by I. Hodder, G. Isaac and N. Hammond. Cambridge. Cambridge University Press, 261 _ 305.
- Sherratt, A. 1984. Social Evolution. Europe in the Later Neolithic and Copper Ages. In European Social Evolution. Archaeological Perspectives, edited by J. Bintliff. Bradford. Bradford University Press, 123 _ 134.
- Sherratt, A. 1994. The Emergence of Elites. Earlier Bronze' Age, 2500 _ 1300

BC. In The Oxford Illustrated History of Prehistoric Europe, edited by B. Cunliffe. Oxford: Oxford University Press, 244 _ 276.

- Shilling, C. 2003. The Body and Social Theory. 2 ed. London: Sage Publications.
- Shilling, C. 2005. The Body in Culture, Technology and Society. London: Sage.
- Shilling, C. 2007. The Challenge of Embodying Archaeology. Paper read at Research Seminar «Past Bodies», at The McDonald Institute for Archaeological Research, University of Cambridge.
- Shryock, A., and D. L. Smail. 2011. Deep History: The Architecture of Past and Present. Berkeley: University of California Press.
- Shryock, A., and D. L. Smail. forthcoming. History and the «Pre». American Historical Review.
- Sieveking, A. 1979. The Cave Artists. London: Thames and Hudson.
- Simmons, A. H. 2007. The Neolithic Revolution in the Near East: Transforming the Human Landscape. Tucson: University of Arizona Press.
- Simons, W. 1994. Reading a Saint's Body: Rapture and Bodily Movement in the Vitae of Thirteenth _ Century Beguines. In Framing Medieval Bodies, edited by S. Kay and M. Rubin. Manchester: Manchester University Press, 10 _ 23. Sinclair, A. 1995. The Technique as Symbol in Late Glacial Europe. World Archaeology 27:50 _ 62.
- Sinclair, S. 1997. Making Doctors: An Institutional Apprenticeship. London: Berg.
- Sjøvold, T., W. Bernhard, O. Gaber, K. H. Kunzel, W. Platzer, and H. Unterdorfer. 1995. Verteilung Und Große Der Tatowierungen Am Eismann

Von Hauslabjoch. In: DerMann Im Eis. Neue Funde Un Ergebnisse, 2, edited by K. Spindler. Vienna: Springer, 279 - 286.

- Skeates, R. 2011. An Archaeology of the Senses. Prehistoric Malta. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, A. 1995 \1776\. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. London: Pickering & Chatto Ltd.
- Smith, A. T. 2001. The Limitations of Doxa: Agency and Subjectivity from an Archaeological Point of View. Journal of Social Archaeology 1 (2):155 - 71.
- Smith, J. M. H. 2000. Did Women Have a Transformation of the Roman World? Gender & History 12:552 - 571.
- Smith, K. A. 2008. Saints in Shining Armor: Martial Asceticism and Masculine Models of Sanctity, Ca. 1050 - 1250. Speculum - a Journal of Medieval Studies 83 (3):572 - 602.
- Smith, M., and M. Brickley. 2009. People of the Long Barrows: Life, Death and Burial in the Earlier Neolithic. Stroud: The History Press.
- Sofaer, J. 2006. The Body as Material Culture: A Theoretical Osteoarchaeology. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sofaer Derevenski, J. 2000. Rings of Life: The Role of Early Metalwork in Mediating the Gendered Life Course. World Archaeology 31 (3):389 - 406.
- Soffer, O., J. A. Adovasio, N. L. Kornietz, A. A. Velichko, Y. N. Gribchenko, B. R. Lenz, and V. Y. Suntsov. 1997. Cultural Stratigraphy at Mezhirich, an Upper Palaeolithic Site in Ukraine with Multiple Occupations. Antiquity 71:48 - 62.
- Soffer, O., P. Vandiver, B. Kl'ima, and J. Svoboda. 1993. The Pyrotechnology

of Performance Art. Moravian Venuses and Wolverines. In Before Lascaux. The Complex Record of the Early Upper Palaeolithic, edited by H. Knecht, A. Pike - Tay and R. White. Boca Raton: CRC Press, 259 - 275.

- Sommer, U. 2001. «Hear the Instruction of Thy Father, and Forsake Not the Law of Thy Mother': Change and Persistence in the European Early Neolithic. Journal of Social Archaeology 1:244 - 270.
- Sørensen, M. L. S. 1987. Material Order and Cultural Classification: The Bronzes from Late Bronze Age Scandinavia. In The Archaeology of Contextual Meaning, edited by I. Hodder. Cambridge: Cambridge University Press, 90 - 101.
- Sørensen, M. L. S. 1991. Gender Construction through Appearance. In TheArchaeologyofGender, edited by D. Walde and N. D. Willows. Calgary: University of Calgary, 121 - 129. Sørensen, M. L. S. 1997. Reading Dress: The Construction of Social Categories and Identities in Bronze Age Europe. Journal of European Archaeology 5 (1):93 - 114.
- Sørensen, M. L. S. 2000. Gender Archaeology. Cambridge: Polity Press.
- Sørensen, M. L. S. 2006. Gender, Things, and Material Culture. In Handbook of Gender in Archaeology, edited by S. M. Nelson. Berkeley: Altamira Press, 105 - 135.
- Sørensen, M. L. S. 2010. Bronze Age Bodiness - Maps and Coordinates. In Body Parts and Bodies Whole: Changing Relations and Meanings, edited by K. Rebay - Salisbury, M. L. S. Sørensen and J. Hughes. Oxford: Oxbow, 54 - 63.
- Sørensen, M. L. S., and K. Rebay - Salisbury. 2008a. From Substantial Bodies to the Substance of Bodies: Analysis of the Transition from

Inhumation to Cremation During the Middle Bronze Age in Central Europe. In Past Bodies. Body Centered Research in Archaeology, edited by D. Boric and' J. Robb. Oxford: Oxbow, 59 _ 68.

- Sørensen, M. L. S., and K. Rebay _ Salisbury. 2008b. The Impact of 19th Century Ideas on the Construction of «Urnfield' as a Chronological and Cultural Concept: Tales from Northern and Central Europe. In Construire Le Temps. Histoire Et Methodes Des Chronologies Et Calendriers Des Derniers' Millenaires Avant Notre' Ere in Europe Occidentale` , edited by A. Lehoerff. Lille: CNRS, 57 _ 67."
- Sørensen, M. L. S., and K. Rebay _ Salisbury. 2008c. Interpreting the Body: Burial Practices at the Middle Bronze Age Cemetery at Pitten. Archaeologia Austriaca 89 (2005):153 _ 175.
- Sørensen, M. L. S., and K. Rebay _ Salisbury. 2008d. Landscapes of the Body: Burials of the Middle Bronze Age in Hungary. European Journal of Archaeology 11 (1):49 _ 74.
- Souvatzi, S. 2008. A Social Archaeology of Households in Neolithic Greece. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spacapan, S., and S. Oskamp. 1990. People's Reactions to Technology. In People's Reactions to Technology. In Factories, Offices and Aerospace, edited by S. Oskamp and S. Spacapan. London: Sage, 9 _ 20.
- Spikins, P. 2008. The Bashful and the Boastful: Prestigious Leaders and Social Change in Mesolithic Societies. Journal of World Prehistory 21:173 _ 193.
- Spindler, K. 1994. The Man in the Ice. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Spindler, K., ed. 1995. Der Mann Im Eis. Neue Funde Un Ergebnisse, 2. Vienna: Springer.

- Strasser, U. 2004. Early Modern Nuns and the Feminist Politics of Religion. Journal of Religion 84:529 _ 554. Strathern, A., and M. Strathern. 1971. Self _ Decorationin Mount Hagen. London: Duckworth.
- Strathern, M. 1988. The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, M. 1992a. After Nature: English Kinship in the Late 20th Century. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, M. 1992b. Reproducing the Future. Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies. Manchester: Manchester University Press.
- Strathern, M. 1996. Cutting the Network. Journal of the Royal Anthropological Institute 2:517 _ 535.
- Strathern, M. 2004. Partial Connections. Oxford: Altamira Press.
- Strathern, M. 2005. Kinship, Law and the Unexpected: Relatives Are Always a Surprise. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sutton, J. 2007. Spongy Brains and Material Memories. In Environment and Embodiment in Early Modern England, edited by M. Floyd _ Wilson and G. A. Sullivan Jr. New York: Palgrave McMillan, 14 _ 34.
- Svoboda, J., B. Kl´ıma, L. Jarosova, and P. Skrdla. 2000. The´ Gravettian in Moravia: Climate, Behaviour and Technological Complexity. In Hunters of the Golden Age. The Mid Upper Palaeolithic of Eurasia, 30,000 _ 20,000 BP, edited by W.
- Spivey, N. 1996. Understanding Greek Sculpture: Ancient Meanings, Modern Readings. London: Thames and Hudson. Squire, M. 2011. The Art of the Body. Antiquity and Its Legacy. London: I. B. Tauris.

- Srejovic,′ D. 1972. Europe's First Monumental Sculpture. New Discoveries at Lepenski Vir. London: Thames and Hudson.
- Stehle, E., and A. D′ıaz. 1996. Women Looking at Women: Women's Ritual and Temple Sculpture. In Sexuality in Ancient Art, edited by N. B. Kampen. Cambridge: Cambridge University Press, 105 _ 116.
- Stevanovic, M. 1997. The Age of Clay: The Social Dynamics of House Destruction. Journal of Anthropological Archaeology 16:334 _ 395.
- Stevens, F. 2008. Elemental Interplay: The Production, Circulation and Deposition of Bronze Age Metalwork in Britain and Ireland. World Archaeology 40 (2):238 _ 252.
- Stevens, S. M. 1997. Sacred Heart and the Secular Brain. In The Body in Parts. Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe, edited by D. Hillman and C. Mazzio. London: Routledge, 263 _ 282.
- Stevenson, J. 2006. The Material Bodies of Medieval Religious Performance in England. Material Religion 2 (2):204 _ 232.
- Stevick, R. 1964. One Hundred Middle English Lyrics. New York: Bobbs _ Merrill.
- Stewart, A. 1997. Art, Desire and the Body in Ancient Greece. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stewart, A. 2008. Classical Greece and the Birth of Western Art. Cambridge: Cambridge University Press. Stoddart, S. 2009. The Etruscan Body. Accordia Research Papers 11:137 _ 152.
- Strasser, U. 2004. Early Modern Nuns and the Feminist Politics of Religion. Journal of Religion 84:529 _ 554. Strathern, A., and M. Strathern. 1971. Self _ Decorationin Mount Hagen. London: Duckworth.

- Strathern, M. 1988. The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, M. 1992a. After Nature. English Kinship in the Late 20th Century. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, M. 1992b. Reproducing the Future. Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies. Manchester: Manchester University Press.
- Strathern, M. 1996. Cutting the Network. Journal of the Royal Anthropological Institute 2:517 _ 535.
- Strathern, M. 2004. Partial Connections. Oxford: Altamira Press.
- Strathern, M. 2005. Kinship, Law and the Unexpected: Relatives Are Always a Surprise. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sutton, J. 2007. Spongy Brains and Material Memories. In Environment and Embodiment in Early Modern England, edited by M. Floyd _ Wilson and G. A. Sullivan Jr. New York: Palgrave McMillan, 14 _ 34.
- Svoboda, J., B. Kl´ıma, L. Jarosova, and P. Skrdla. 2000. The´ Gravettian in Moravia: Climate, Behaviour and Technological Complexity. In Hunters of the Golden Age. The Mid Upper Palaeolithic of Eurasia, 30,000 _ 20,000 BP, edited by W. Roebroeks, M. Mussi, J. Svoboda and K. Fennema. Leiden: Leiden University Press, 198 _ 217.
- Svoboda, J., V. Lozek, and E. Vleck. 1996. HuntersbetweenEast and West. The Palaeolithic of Moravia. New York: Plenum Press.
- Talalay, L. 1993. Deities, Dolls and Devices. Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece. Bloomington: Indiana University Press.

- Tanner, J. 2001. Nature, Culture and the Body in Classical Greek Religious Art. World Archaeology 33 (2):257 _ 276.
- Tanner, J. 2006. The Invention of Art History in Ancient Greece. Religion, Society and Artistic Rationalisation. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tapper, M. 1995. Interrogating Bodies: Medico _ Racial Knowledge, Politics and a Study of Disease. Comparative Studies In Society And History 37:76 _ 93.
- Tarlow, S. 2007. The Archaeology of Improvement in Britain, 1750 _ 1850. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tarlow, S. 2011. Ritual, Belief and the Dead Body in Early Modern Britain and Ireland. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, J. S. 2005. Surfacing the Body Interior. Annual Review of Anthropology 34:741 _ 756.
- Thibodeaux, J., ed. 2010. Negotiating Clerical Identities. Priests, Monks and Masculinity in the Middle Ages. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Thomas, J. 1996. Time, Culture and Identity. An Interpretive Archaeology. London: Routledge.
- Thomas, J. 1999. Understanding the Neolithic. London: Routledge.
- Thomas, J. 2002. Archaeology's Humanism and the Materiality of the Body. In Thinking through the Body. Archaeologies of Corporeality, edited by Y. Hamilakis, M. Pluciennik and
- S. Tarlow. London: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 29 _ 45.
- Thomas, J. 2004. Archaeology and Modernity. London: Routledge.

- Strathern, M. 1988. The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, M. 1992a. After Nature. English Kinship in the Late 20th Century. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, M. 1992b. Reproducing the Future. Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies. Manchester: Manchester University Press.
- Strathern, M. 1996. Cutting the Network. Journal of the Royal Anthropological Institute 2:517 - 535.
- Strathern, M. 2004. Partial Connections. Oxford: Altamira Press.
- Strathern, M. 2005. Kinship, Law and the Unexpected. Relatives Are Always a Surprise. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sutton, J. 2007. Spongy Brains and Material Memories. In Environment and Embodiment in Early Modern England, edited by M. Floyd - Wilson and G. A. Sullivan Jr. New York: Palgrave McMillan, 14 - 34.
- Svoboda, J., B. Kl´ıma, L. Jarosova, and P. Skrdla. 2000. The´ Gravettian in Moravia: Climate, Behaviour and Technological Complexity. In Hunters of the Golden Age. The Mid Upper Palaeolithic of Eurasia, 30,000 - 20,000 BP, edited by W. Roebroeks, M. Mussi, J. Svoboda and K. Fennema. Leiden: Leiden University Press, 198 - 217.
- Svoboda, J., V. Lozek, and E. Vleck. 1996. HuntersbetweenEast and West. The Palaeolithic of Moravia. New York: Plenum Press.
- Talalay, L. 1993. Deities, Dolls and Devices. Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece. Bloomington: Indiana University Press.

- Tanner, J. 2001. Nature, Culture and the Body in Classical Greek Religious Art. World Archaeology 33 (2):257 _ 276.
- Tanner, J. 2006. The Invention of Art History in Ancient Greece. Religion, Society and Artistic Rationalisation. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tapper, M. 1995. Interrogating Bodies: Medico _ Racial Knowledge, Politics and a Study of Disease. Comparative Studies In Society And History 37:76 _ 93.
- Tarlow, S. 2007. The Archaeology of Improvement in Britain, 1750 _ 1850. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tarlow, S. 2011. Ritual, Belief and the Dead Body in Early Modern Britain and Ireland. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, J. S. 2005. Surfacing the Body Interior. Annual Review of Anthropology 34:741 _ 756.
- Thibodeaux, J., ed. 2010. Negotiating Clerical Identities. Priests, Monks and Masculinity in the Middle Ages. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Thomas, J. 1996. Time, Culture and Identity. An Interpretive Archaeology. London: Routledge.
- Thomas, J. 1999. Understanding the Neolithic. London: Routledge.
- Thomas, J. 2002. Archaeology's Humanism and the Materiality of the Body. In Thinking through the Body. Archaeologies of Corporeality, edited by Y. Hamilakis, M. Pluciennik and
- S. Tarlow. London: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 29 _ 45.
- Thomas, J. 2004. Archaeology and Modernity. London: Routledge.

- Thomas, J. 2005. Ambiguous Symbols: Why There Were No Figurines in Neolithic Britain. Documenta Praehistorica XXXII:167 _ 175.
- Thomas, J. 2007. Mesolithic _ Neolithic Transitions in Britain: From Essence to Inhabitation. In Going Over. The MesolithicNeolithic Transition in Western Europe, edited by A. Whittle and V. Cummings. London: British Academy, 423 _ 440.
- Thomas, K. 1973. Religion and the Decline of Magic. London: Penguin.
- Thomas, K. 1983. Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500 _ 1800. London: Allen Lane.
- Thorpe, I., and C. Richards. 1984. The Decline of Ritual Authority and the Introduction of Beakers into Britain. In Neolithic Studies, edited by R. Bradley and J. Gardiner. Oxford: British Archaeological Reports (B.A.R), 67 _ 78.
- Thrift, N. 2005. Beyond Mediation: Three New Material Registers and Their Consequences. In Materiality, edited by D. Miller. London: Duke University Press, 231 _ 255.
- Thrift, N. 2006. Donna Haraway's Dreams. Theory, Culture and Society 23 (7 _ 8):189 _ 195.
- Thrift, N. 2008. Non _ Representational Theory: Space, Politics, Affect. London: Routledge.
- Thwaites, R. G. 1898. The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610 _ 1791. Volume XIII: Hurons: 1637. Vol. 13. Cleveland: Burrows.
- Tilley, C. 1994. A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments. Oxford: Berg.

- Tilley, C. 1996. An Ethnography of the Neolithic. Early Neolithic Societies in Southern Scandinavia. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tilley, C. 1999. MetaphorandMaterialCulture. Oxford: Blackwell.
- Tilley, C. 2004. The Materiality of Stone, Explorations in Landscape Phenomenology 1. Oxford: Berg.
- Tilley, C. 2008. Body and Image: Explorations in Landscape Phenomenology 2. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Tilley, C. 2009. Interpreting Landscapes: Geologies, Topographies, Identities, Explorations in Landscape Phenomenology 3. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Tooker, E. 1964. An Ethnography of the Huron Indians, 1615 - 1649. Vol. 190, Bureau of American Ethnology Bulletins. Washington: Smithsonian.
- Treherne, P. 1995. The Warrior's Beauty: The Masculine Body and Self - Identity in Bronze Age Europe. Journal of European Archaeology 3:105 - 144.
- Trigger, B. G. 1976. The Children of Aataentsic. A History of the Huron People to 1660. Montreal: McGill - Queen's University Press.
- Trigger, B. G. 1978. Early Iroquoian Contacts with Europeans. In Handbook of North American Indians, Volume 15: Northeast, edited by B. G. Trigger. Washington: Smithsonian Institution, 344 - 356
- Tringham, R. 2000. Southeastern Europe in the Transition to Agriculture in Europe: Bridge, Buffer or Mosaic. In Europe's First Farmers, edited by T. D. Price. Cambridge: Cambridge University Press, 19 - 56.
- Tringham, R., and M. Conkey. 1998. Rethinking Figurines: A Critical View from Archaeology of Gimbutas, the «Goddess' and Popular Culture.

In Ancient Goddesses. The Myths and the Evidence, edited by L. Goodison and C. Morris. London: British Museum Press, 22 - 45.

- Tronchetti, C. 2005. Le Tombe E Gli Eroi: Considerazioni Sulla Statuaria Nuragica Di Monte Prama In Il Mediterraneo Di Herakles, edited by P. B. Raimondo Zucca. Rome: Carocci, 145 - 167.
- Tronchetti, C., and P. van Dommelen. 2005. Entangled Objects and Hybrid Practices: Colonial Contacts and Elite Connections at Monte Prama, Sardinia. Journal of Mediterranean Archaeology 18:183 - 208.
- Turner, B. S. 1996. The Body and Society. Explorations in Social Theory. London: Sage.
- Turner, V. 1969. The Ritual Process. Structure and AntiStructure. Chicago: Aldine.
- Ucko, P. and Rosenfeld, A. 1967. Palaeolithic Cave Art. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Van Der Eijk, P. 2005. Medicine and Philosophy in Classical Antiquity. Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease. Cambridge: Cambridge University Press. van Dommelen, P. 2006. Colonial Matters:. Material Culture and Postcolonial Theory in Colonial Situations. In Handbook of Material Culture, edited by C. Tilley, W. Keane, S. Kuchler, M. Rowlands and P. Spyer. London: Sage, 267 - ¨ 308. van Dommelen, P. 2011. Postcolonial Archaeologies between Discourse and Practice. World Archaeology 43 (1):1 - 6.
- Vander Linden, M. 2006. For Whom the Bell Tolls: Social Hierarchy vs Social Integration in the Bell Beaker Culture of Southern France (Third Millennium BC). Cambridge Archaeological Journal 16 (3):317 - 332.

- Vander Linden, M. 2007a. For Equalities Are Plural: Reassessing the Social in Europe During the Third Millennium BC. World Archaeology 39 (2):177 - 193.
- Vander Linden, M. 2007b. What Linked the Bell Beakers in Third Millennium BC Europe? Antiquity 81:343 - 352.
- Vandiver, P., O. Soffer, B. Kl´ıma, and J. Svoboda. 1989. The Origins of Ceramic Technology at Doln´ı Vestonice.ˇ Science 246:1002 - 1008.
- Vanhaeren, M., and F. d'Errico. 2005. Grave Goods from the Saint - Germain - La - Riviere Burial: Evidence for Social` Inequality in the Upper Palaeolithic. Journal of Anthropological Archaeology 24:117 - 134.
- Vella Gregory, I. 2007. Thinking through the Body: The Use of Images as a Medium of Social Expression in Sardinia from the Neolithic to the Iron Age. Journal of Mediterranean Studies 17:23 - 46.
- Verhoeven, M. 2002. Ritual and Ideology in the Pre - Pottery Neolithic B of the Levant and Southeast Anatolia. Cambridge Archaeological Journal 12 (2):233 - 258.
- Veyne, P. 1982. Did the Greeks Believe in Their Myths?:. Essay on theConstitutiveImagination. Chicago: University of Chicago Press.
- Veyrat, N., E. Blanco, and P. Trompette. 2008. Social Embodiment of Technical Devices: Eyeglasses over the Centuries and According to Their Uses. Mind, Culture and Activity 15 (3):185 - 207.
- Vigarello, G. 1989. The Upward Training of the Body from the Age of Chivalry to Courtly Civility. In Fragments for a History of the Human Body, Part 1, edited by M. Feher, R. Nadoff and N. Tazi. New York: Zone Books, 149 - 199.

- Vilac,a, A. 2005. Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporealities. Journal of the Royal Anthropological Institute 11:445 - 464.
- Viveiros de Castro, E. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. Journal of the Royal Anthropological Institute 4:469 - 488.
- Viveiros de Castro, E. 2004. Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. Common Knowledge 10 (3):463 - 484.
- Vlassopoulos, K. 2007a. Free Spaces: Identity, Experience and Democracy in Classical Athens. Classical Quarterly 57 (1):33 - 52.
- Vlassopoulos, K. 2007b. Unthinking the Greek Polis. Ancient Greek History Beyond Eurocentrism. Cambridge: Cambridge University Press.
- Von Staden, H. 1992. The Discovery of the Body: Human Dissection and Its Cultural Contexts in Ancient Greece. Yale Journal of Biology and Medicine 65:223 - 241.
- Wahrman, D. 2008. Change and the Corporeal in Seventeenthand Eighteenth - Century Gender History: Or, Can Cultural History Be Rigorous? Gender & History 20 (3):584 - 602.
- Walters, J. 1998. Manhood in the Graeco - Roman World. In Gender and the Body in the Ancient Mediterranean, edited by M. Wyke. Oxford: Blackwell, 191 - 193.
- Webb, H. 2010. The Medieval Heart. New Haven: Yale University Press.
- Webmoor, T., and C. L. Witmore. 2008. Things Are Us! A Commentary on Human/Things Relations under the Banner of a «Social Archaeology'. Norwegian Archaeological Review 41 (1):1 - 18.
- Weiner, A. 1992. Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping - While - Giving. Berkeley: University of California Press.

- Vilac,a, A. 2005. Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporealities. Journal of the Royal Anthropological Institute 11:445 _ 464.
- Viveiros de Castro, E. 1998. Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. Journal of the Royal Anthropological Institute 4:469 _ 488.
- Viveiros de Castro, E. 2004. Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. Common Knowledge 10 (3):463 _ 484.
- Vlassopoulos, K. 2007a. Free Spaces: Identity, Experience and Democracy in Classical Athens. Classical Quarterly 57 (1):33 _ 52.
- Vlassopoulos, K. 2007b. Unthinking the Greek Polis: Ancient Greek History Beyond Eurocentrism. Cambridge: Cambridge University Press.
- Von Staden, H. 1992. The Discovery of the Body: Human Dissection and Its Cultural Contexts in Ancient Greece. Yale Journal of Biology and Medicine 65:223 _ 241.
- Wahrman, D. 2008. Change and the Corporeal in Seventeenthand Eighteenth _ Century Gender History: Or, Can Cultural History Be Rigorous? Gender & History 20 (3):584 _ 602.
- Walters, J. 1998. Manhood in the Graeco _ Roman World. In Gender and the Body in the Ancient Mediterranean, edited by M. Wyke. Oxford: Blackwell, 191 _ 193.
- Webb, H. 2010. The Medieval Heart. New Haven: Yale University Press.
- Webmoor, T., and C. L. Witmore. 2008. Things Are Us! A Commentary on Human/Things Relations under the Banner of a «Social Archaeology'. Norwegian Archaeological Review 41 (1):1 _ 18.
- Weiner, A. 1992. Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping _ While _ Giving. Berkeley: University of California Press.

- Weir, A., and J. Jerman. 1986. Images of Lust. Sexual Carvings on Medieval Churches. London: Batsford.
- Wels - Weyrauch, U. 1988. Mittelbronzezeitliche Frauentrachten in Suddeutschland, Beziehungen Zur Hagenauer¨ Gruppierung. In Dynamique Du Bronze Moyen En Europe
- Occidentale. Actes Du 113eme Congr' es National Des Soci` et' es' Savantes, Strasbourg 1988. Paris: Commission de Pre - et Pro - ` tohistoire, 117 - 134.
- Wels - Weyrauch, Prahistorische Bronzefunde 11 (5)¨ . Stuttgart: Franz Steiner.
- U. 1991. Die Anhanger¨ in Sudbayern,¨
- Wels - Weyrauch, U. 2008. Stachelscheibencolliers: Nur Zur Zierde? In Durch Die Zeiten. Festschrift Fur Albrecht Jock - ¨ enhovel Zum 65. Geburtstag¨ , edited by F. Verse, B. Knoche, J. Graefe, M. Hohlbein, K. Schierhold, C. Siemann, M. Uckelmann and G. Woltermann. Rahden/ Westfahlen: Marie Leidorf, 275 - 290.
- Wenger, E. 1998. Communities of Practice. Learning, Meaning and Identity. Cambridge: Cambridge University Press.
- Westerhof, D. 2007. Deconstructing Identities on the Scaffold: The Execution of Hugh Despenser the Younger, 1326. Journal of Medieval History 33 (1):87 - 106.
- White, R. 1993. Technological and Social Dimensions of «Aurignacian - Age' Body Ornaments across Europe. In Before Lascaux. The Complex Record of the Early Upper Paleolithic, edited by H. Knecht, A. Pike - Tay and R. White. Boca Raton: CRC Press, 277 - 300.
- White, R. 1997. Substantial Acts: From Materials to Meaning in Upper Palaeolithic Representation. In Beyond Art. Upper Palaeolithic Symbolism,

edited by D. Strattman, M. Conkey and O. Soffer. San Francisco, CA: California Academy of Sciences, 93 _ 121.

- Whitehouse, R. 2006. Gender Archaeology in Europe. In Handbook of Gender in Archaeology, edited by S. M. Nelson. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 733 _ 783. Whittle, A. 1996. Europe in the Neolithic. The Creation of New Worlds. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whittle, A. 2003. The Archaeology of People. Dimensions of Neolithic Life. London: Routledge.
- Whittle, A., and V. Cummings, eds. 2007. Going Over. The Mesolithic _ Neolithic Transition in Western Europe. London: British Academy.
- Whittle, A., F. Healy, and A. Bayliss. 2011. Gathering Time. Dating the Early Neolithic Enclosures of Southern Britain and Ireland. Oxford: Oxbow.
- Wiesner _ Hanks, M. 2007. World History and the History of Women, Gender, and Sexuality. Journal of World History 18 (1):53 _ 67.
- Wiesner _ Hanks, M. E. 2006. Early Modern Europe, 1450 _ 1789. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wiesner _ Hanks, M. E. 2008. Do Women Need the Renaissance? Gender and History 20:539 _ 557.
- Williams, R. 1976. Keywords. A Vocabulary of Culture and Society. London: Fontana Press.
- Wood, C. T. 1981. The Doctor's Dilemma: Sin, Salvation, and the Menstrual _ Cycle in Medieval Thought. Speculum _ a Journal of Medieval Studies 56 (4):710 _ 727. Woolgar, C. M. 2010. Food and the Middle Ages. Journal of Medieval History 36 (1):1 _ 19.
- Wyke, M. 1998a. Parchments of Gender. Deciphering the Bodies of Antiquity. Oxford: Clarendon.

- Wyke, M., ed. 1998b. Gender and the Body in the Ancient Mediterranean. Oxford: Blackwell.
- Wysocki, M., A. Bayliss, and A. Whittle. 2007. Serious Mortality: The Date of the Fussell's Lodge Long Barrow. Cambridge Archaeological Journal 17 (1 (supplement)):65 - 84.
- Zilh˜ao, J. 2007. The Emergence of Ornaments and Art: An Archaeological Perspective on the Origins of «Behavioral Modernity'. Journal of Archaeological Research 15 (1): 1 - 54.
- Zilh˜ao, J., D. E. Angelucci, E. Badal - Garcia, F. d'Errico, F. Daniel, L. Dayet, K. Douka, T. F. G. Higham,
- M. J. Martinez - Sanchez, R. Montes - Bernardez, S. MurciaMascaros, C. Perez - Sirvent, C. Roldan - Garcia, M. Vanhaeren, V. Villaverde, R. Wood, and J. Zapata. 2010. Symbolic Use of Marine Shells and Mineral Pigments by Iberian Neandertals. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America 107 (3):1023 - 1028.
- Zimmerman, S. 2008. Leprosy in the Medieval Imaginary (Europe). Journal of Medieval and Early Modern Studies 38 (3):559 - 587.
- zur Nedden, D., and K. Wicke. 1992. Der Eismann Aus Der Sicht Der Radiologischen Und Computretomographischen Daten. In Der Mann Im Eis. Bericht Uber Das Internationale¨ Symposium1992inInnsbruck, edited by F. Hopfel, W. Platzer¨ and K. Spindler. Innsbruck: Eigenverlag der Universitat Inns - ¨ bruck, 131 - 148.
- Zvelebil, M. 2009. The Mesolithic and the 21st Century. In Mesolithic Horizons, edited by S. B. McCartan, R. Schulting, G. Warren and P. Woodman. Oxford: Oxbow, xlvii - lviii.

الأشكال

20	تماثيل من العصر الحجري الحديث الاناضولي ما قبل الفخاري (PPNA) تعود لأنثى، من تل المرابيط، شمال بلاد الشام (شمال) ونتيف هاغدود، جنوب بلاد الشام (يمين)
21	تماثيل على شكل حرف تي من كوبيكلي تبه ، تركيا، مع منحوتات لحيوانات
22	الأشكال من عين غزال، الأردن
23	تمثال فينكا صغير، فينكا صربيا
24	كهف سكالوريا، ايطاليا: آثار جروح على عظمة الترقوة لطفل حدثت بواسطة أداة حجرية تشهد على طقوس نزع عظام الجثث.
25	ايترهوفان، المانيا: مدفن يعود لثقافة الفخار الطولي/الخطي (LBK)
26	تماثيل العصر الحجري الحديث البلقان والبحر الأبيض المتوسط. (أ) كهف فرانشتي، اليونان (ب) هامنغيا، رومانيا (ج) كيوكوتيني/تريبولي، رومانيا (د) رنديا، جنوب ايطاليا (هـ) كاتيغنانو، ايطاليا
27	فن كهوف العصر الحجري الحديث. (أ) بورتو باديسكو، ايطاليا (ب) رجال في مشهد صيد (ج) الفن المشرقي، اسبانيا، مشهد صيد
28	تماثيل بريطانية من العصر الحجري الحديث: (أ) و (ب) تماثيل من تلال نوتلاند، اوركني (ج) تمثال صغير من نيس برودغار، اوركني (د) «صنم» داغنهام، ايسكس (هـ) المسار العذب «دمية الإله»، سومرست
29	خارطة المواقع المذكورة في الفصل الرابع
30	مدافن الألفية الرابعة ق.م.: (أ) قبر جماعي في الجروف الصخرية، مجموعة رينالدون، وسط ايطاليا (ب) حجرة قبر صخرية (ميغلثية)، هازيلتون نورث، الحجرة الجنوبية
31	تجميع مواد ثقافية مرتبطة «بفأس القتال» قبر مفرزة، الدانمارك
32	الشكل البشري في الفن الصخري: (أ) تمثال مجسّم لأثداء من قبر تريز الصخري، بريتاني (ب) تماثيل نسائية من رازت 28، قبر صخري من حوض باريس، فرنسا (ج) أسلحة من فالكامونيكا، ايطاليا (د) حراثة عند جبل بيغو، فرنسا (هـ) رجال، أسلحة وقوارب في تانوم، السويد
33	شاهدة قبر: (أ) جنوب ايطاليا (امرأة) (ب) آلتو آديجي (رجل) (ج) آلتو آديجي (امرأة) (د) لوينيغيانا (رجل) (هـ) لوينيغيانا (امرأة) (و) جنوب فرنسا (امرأة) (ز) اسبانيا (رجل)
34	أسلحة، 2000 ـ 3000 ق.م.: (أ) فأس القتال، اسكوتلندا (ب) شاهدة قبر مع قنطرة، سيوون، سويسرا (ج) خنجر من النحاس يعود لحضارة رماديللو، ايطاليا (د) خنجر من الصوان، الدانمارك (هـ) نصال شوكية مجوربة من الصوان، ايطاليا (ز) نموذج لمطرد من النسيج على الطراز الايرلندي
35	أسلحة تمثل دورة الحياة عند الذكور
36	نموذج محارب من العصر البرونزي
37	حلية معدنية طويلة ساطعة، تتدلى من حزام إمراة (الدانمارك، العصر البرونزي المتوسط)

38	نساء في تشكيلة متنوعة من العصر البرونزي: (أ) زينة للشعر (ب) حُلي للساق تحد من الحركة (ج) عرض للحلي على أجساد النساء
39	حُلي النساء خلال دورة الحياة
40	رجل الجليد، إعادة التشكيل
41	نظرة قريبة على وشم رجل الجليد: (أ) وشم على الركبة اليمنى (ب) وشم على الظهر
42	تسوية مقاربات مختلفة للجسد في الألفية الثالثة ق.م. جبال الألب: (أ) شاهدة قبر فالكامونيكا في حالتها الراهنة (أوسيمو، بورنو) (ب) هيئة شاهدة قبر فالكامونيكا (ج) تُظهر نماذج رسومات سيون المرحلة الأولى لاستخدام الصروح التذكارية (د) نموذج رسم سيون للمرحلة الثانية من استخدام الصروح التذكارية
43	أواني بحسب الجنس من العصر البرونزي المجري
44	شاهدة قبر يوفيرس، مقبرة كيرمياكوس، أثينا، حوالي 430 ق.م.
45	منحوتات عتيقة: (أ) كوروس من تينيا، حوالي 550 ق.م. (ب) «وشاح كور» آكروبوليس، أثينا، أواخر القرن السادس ق.م.
46	منحوتات قديمة: (أ) نسخة أخيرة لدورافيرور للنحات بوليكليتوس، حوالي 440 ق.م. (ب) شاهدة قبر، أثينا، أوائل القرن الرابع ق.م. (ج) شاهدة قبر ديكسيليوس، كيرمياكوس، أثينا
47	الفخار العتيق والتقليدي: (أ) قارورة هندسية، 700 ق.م.؛ يُلاحظ أشكال بشرية تصويرية على عنق القارورة (ب) مزهرية أثرية سوداء (ج) مزهرية تقليدية حمراء (د) جرة مُزَوَّقة أسطوانية أثينية (إناء لكيثوس) مطلية بأشكال على بطانة بيضاء
48	امرأة على شاهدة جنائزية
49	«الإغتيال»
50	شارون النوتي، يظهر على جرّة معدّة لطقوس الموت
51	مخلوقات هجينة: (أ) مينوتور (ب) أبو الهول (ج) سَتير
52	أجساد ضخمة غريبة: (أ) تمثال صغير من الصلصال (ب) ممثل ساخر مرسوم على الفخار
53	نذور: ساق منذورة لـ آسكليبيوس
54	آفروديت نيدوس للنحات براكسيتيليز
55	مسلحون: سلاح الفرسان و سلاح المشاة (جنود الهوبليت) (أ) الركن الشمالي لجدارية بارثينون، الكتلة 42 بارثينون (ب) جدارية لصرح نيريد التذكاري
56	تماثيل هيرما: (أ) تمثال هرما رخامي من سيفنوس، العصر الغابر (ب) تمثال هرما على مزهرية حمراء
57	صورة لجسد من الحضارة الإتروسكانية : (أ) رجال ونساء يأكلون، جدارية توسكانية (ب) سيدة توسكانية في «مشهد خلع الملابس»، مرآة محفورة من البرونز

58	منحوتات بشرية حول تخوم الارض اليونانية: (أ) شاهدة لوينيغيانا، ليغوريا، شمال ايطاليا (ب) «محارب» كابسترانو، شرق وسط ايطاليا (ج) شاهدة دونيان، بوغليا، جنوب شرق ايطاليا (د) مونتي براما، سردينيا (هـ) هيرش لاندن، المانيا
59	وسط البحر الأبيض المتوسط والمناطق المحيطة به، تُظهر مواقع تقاليد فن النحت المشار إليها في النص
60	الحجاج. نافذة من الزجاج المعشّق، ضريح القديس توماس، كاتدرائية كانتربري
61	جسد اللاهوت المثالي: السيد المسيح (القرن الثاني عشر، ايطاليا)
62	الموت في عالم القرون الوسطى: (أ) كلية القديس جون، كامبريدج: جنازات القرون الوسطى (القرن الرابع عشر) (ب) الكبرياء الدنيوي الزائل
63	الجسم الرباني كما الأرض: ينظر الله من خارج الكون، الروح الإلهية تغلف الكون ككرة من نار والجسد المثالي للسيد المسيح في المركز الدنيوي. صورة توضيحية من القرن الثالث عشر من «كتاب الأعمال الإلهية» للقديسة هيلدغارد من بنغين
64	يصلي المرضى لمعجزة من أجل الشفاء، ضريح القديس توماس، كاتدرائية كانتربري
65	أظهرت العظمة الخارجية للذخائر المقدسة الألق الروحي لمحتوياته. الذخائر المقدسة للقديس اوستيس
66	الخطايا السبع المميتة، هيرونومس بوش
67	النظام الخلطي
68	'إنسان الوريد» رسم بياني يوضح مكان استنزاف المريض في حالات خاصة
69	العلاجات: فحص البول. باريس، القرن الخامس عشر
70	'العمل في شهر آب، أغسطس»، شارات مصنوعة من الزجاج المعشّق
71	النشاط الجنسي في القرون الوسطى، مكتبة بودلين
72	التمارين الجسدية: (أ) فرقة موسيقية، القرن الرابع عشر انكلترا، لوتريل سفر المزامير (ب) الصيد، القرن الرابع عشر انكلترا، سميثفيلد سفر المزامير
73	الجسد الحيوي كمصدر سياسي: (أ) شارلز السادس يستقبل السفير الانكليزي، مخطوطة فرويسارت (ب) ثوب الأسقف (ج) جسد الفارس بلباسه المعدني
74	يقود المسيح الموتى بعيدا عن المطهر في نزول المسيح إلى الجحيم.
75	(أ) وحدانية الجسد: «عشرة عصور للإنسان». من ب إلى ح صور متنوعة لحجاج كانتربري: (ب) طحان (ت) زوجة باث (ث) راهب (ج) رئيسة الراهبات (ح) الراهبة المساعدة
76	أنماط متعددة للجسد في القرون الوسطى
77	خارطة سفر المزامير، الجغرافيا الكونية

100	بعض من الأجساد المتعددة من تقنيات المسح الضوئي (أ) بصمات الحمض النووي (ب) الأشعة السينية (ت) التصوير المقطعي المحوسب (المسح المقطعي) (ث) صورة الثدي الشعاعية (ج) لوحة شخصية لأومبرتو بوكيوني، 1910
101	تحليل متعدد المستويات لتاريخ الجسد
102	إختبار الصندوق الأسود و مقاييس التحليل: افروديت من نيدوس للنحات براكسيتيليز
103	تاريخ متعدد المستويات لأفروديت من نيدوس
104	الخارطة التاريخية بين الممارسات و طرق الفهم
105	لوحات السير جون سيلستون للنحات مارك كوين (أ) عينة من حمضه النووي في مادة هلامية طحلبية (ب) صورة ضوئية

اللوحات

1 ـ مراسم دفن من العصر الحجري المتوسط في فيدباك، الدانمارك، حوالي 5000 ق.م..

2 ـ حرق جثث الموتى في العصر البرونزي، بيتن، النمسا، حوالي 1600 ق.م..

3 ـ كريميكوس، أثينا، حوالي 430 ق.م.. عائلة تقوم بطقوس الدفن خارج بوابة دايبايلون بينما تتابع المدينة حياتها.

4 ـ كانتربيري، انكلترا، القرن الرابع عشر الميلادي. مجموعة من الحجاج تشق طريقها عبر المدينة متوجهة إلى ضريح القديس توماس.

5 ـ إعدام مجرم، تايبرن، لندن، حوالي 1750ميلادي.

6 ـ معرض الصور التاريخية، الجزء الأول

أ ـ تمثال صغير «الأسد الإنسان»، هولنشتاين شتادل، المانيا، العصر الحجري القديم العلوي

ب ـ «فينوس» هولنشتاين فيلز، المانيا، العصر الحجري القديم العلوي

ت ـ تمثال صغير لإنثى من العصر الحجري الحديث، فينكا، صربيا، الألفية الخامسة ق.م.

ث ـ تمثال صغير لمنزل من العصر الحجري الحديث، مقدونيا، الألفية الخامسة ق.م.

ج ـ تمثال شاهدة، لونغيانا، ايطاليا، أوائل الألفية الثانية و أواخر الثالثة ق.م.

ح ـ الفن الصخري، تانوم، السويد، العصر البرونزي، أواخر الألفية الثانية ق.م.

خ ـ قناع الموت الذهبي، مايسيني، اليونان، العصر البرونزي، منتصف الألفية الثانية ق.م.

7 ـ معرض الصور التاريخية، الجزء الثاني

أ ـ تمثال «دوريفوروس» («حامل الرمح»)، اليونان الكلاسيكية، أواخر القرن الخامس ق.م.

ب ـ علبة بوصلة الملاح حمراء، 415 ـ 440 ق.م.

ت ـ مُبَرّد مزين بلون أحمر، حوالي 470 ـ 500 ق.م.

ث ـ امرأة ترثي ميتْ أمام شاهدة جنائزية، إناء على بطانة بيضاء، أثينا، حوالي 425 ـ 435 ق.م.

ج ـ شيطان و ملاك يتقاتلان للظفر بالروح (تمّ رسمها على شكل رضيع) الخارجة من الميتْ

ح ـ «إنسان الأبراج» من العلم في العصور الوسطى

خ ـ «صرار الليل»: مركّب شنيع لأجزاء الجسد

د ـ إنسان القرون الوسطى كحاج: تشوسر

8 ـ معرض الصور التاريخية، الجزء الثالث

أ ـ «درس في التشريح للدكتور نيكولاس تلب» بريشة الرسام رامبرانت

ب ـ نصب تذكاري في أوائل العصر الحديث

ت ـ «يد المجد»

ث ـ التصنيف «العرقي»

ج ـ أشعة الرنين المغناطيسي

ح ـ طواحين الدوس

خ ـ دمية «سندي»

د ـ عينة الحمض النووي (الدنا)

الجداول

المساهمون

- **دوسان بوريك**: محاضر في علم الآثار في جامعة كارديف. متخصص في عصور ما قبل التاريخ في أوروبا والشرق الأدنى، خاصةً التفاعلات بين العلّافين والمزارعين، والنظرية الأثرية، بالأخص المواضيع المتعلقة بالجسد والذاكرة.
- **جيسيكا هيوز**: محاضرة في الدراسات الكلاسيكية في الجامعة المفتوحة. يركز بحثها على دور الثقافة المادية، بما فيها الودائع النَذْرِيّة، في العالم القديم وبخاصة في اليونان وروما. وهي أيضاً مهتمة بتناول هذه المادة في فترات لاحقة.
- **ماريون ماكدونالد**: زميلة في علم الإنسان الاجتماعي في كلية روبنسون، جامعة كامبريدج. يركز بحثها على علم الإنسان في أوروبا وخاصة علم الإنسان الطبي. كانت قد درست أخلاقيات زراعة الأعضاء، ودور التشريع، بالتفصيل.
- **بريستون ميركل**: كبير المحاضرين في علم الآثار في جامعة كامبريدج. يركز بحثه، من ضمن مجالات أخرى، على دور الاستهلاك والولائم في الماضي، خاصة في العصر الحجري المتوسط وفي الطريقة التي تعامل بها البشر مع التغير البيئي في نهاية العصر الجليدي الأخير.
- **روبين أوزبورن**: أستاذ في التاريخ القديم في جامعة كامبريدج. كان قد نشر أعمال عن العالم القديم على نطاق واسع. يقوم بحثه على استعراض الحياة في اليونان، تطور الفن والطريقة التي تمّ بها تصوير الأجساد في الثقافة المادية.
- **كاترينا ريبي سالزبوري**: مساعدة في بحوث ما بعد الدكتوراه في جامعة ليستر. وهي متخصصة في العصور البرونزية والحديدية في أوروبا الوسطى، ويركز بحثها على حركة الأفكار من خلال الشبكات في هذا العصر، إلى جانب المفاهيم المتغيرة عن جسم الإنسان.

- **ماري لويس ستيغ سورنسن:** محاضرة في علم الآثار في جامعة كامبريدج. خبيرة في العصر البرونزي، كانت قد ركزت على الطريقة التي لعب فيها الجنس «ذكر/أنثى» دوراً مهماً في هذا العصر، بالإضافة إلى دراسة أهمية التراث في المجتمع الحالي.
- **سيمون ستودارت:** كبير المحاضرين في علم الآثار في جامعة كامبريدج. يركز بحثه على العصر الحديدي في أوروبا، وخاصة على ايطاليا والحضارة الإتروسكانية. كما أنه قام أيضاً بحفريات واسعة النطاق في مواقع العصر الحجري الحديث في مالطا.
- **مارلين ستراثيرن:** أستاذة فخرية في علم الإنسان في جامعة كامبريدج. كان لبحثها الفضل في ربط علم الإنسان في ميلانيزيا وأوروبا، مُدرجةً مواضيع الشخصانية، والجنس، وأخلاقيات علم الأحياء وحقوق الملكية الفكرية.
- **سارة تارلو:** أستاذة في علم الآثار في جامعة ليستر. يركز بحثها على ما بعد العصور الوسطى في أوروبا، وبخاصة طرق التفكير المتغيرة حيال وفي ما يتعلق بالجثث. وهي أيضاً متخصصة في النظرية الأثرية، وقد مهدت الطريق أمام الاعتبارات العاطفية في السياقات الأثرية الماضية.

تاريخ الجسد

أوروبا من العصر الحجري القديم إلى المستقبل

هذا الكتاب هو تاريخ طويل يبحث في طريقة فهم جسد الإنسان في أوروبا من العصر الحجري القديم وإلى يومنا هذا. يركز هذا الكتاب على محطات محددة من التغيير، ويطور مقاربة متعددة المستويات للماضي، بالاعتماد على جهد فريق من الخبراء في شتى التخصصات، يبحث المؤلفون في طريقة التعامل مع الجسد في الحياة والفن والموت على مدى السنوات الأربعين ألف الماضية. تبحث فصول الدراسة المحورية في العصر الحجري القديم، والعصر الحجري الحديث، والعصر البرونزي، والقرون الوسطى، والأجساد الحديثة المبكرة والمعاصرة. ما يظهر للعيان ليس مجرد تاريخ لجملة تفاهمات مختلفة حول الجسد، بل هو تاريخ لأجساد بشرية مختلفة كانت قائمة. علاوة على ذلك، يدعي الكتاب، أن هذه الأجساد البشرية ليست نتاج الظروف التاريخية وحسب، بل هي بحد ذاتها عناصر أساسية في تشكيل التغيرات التي اجتاحت أوروبا منذ وصول الإنسان الحديث.

